Francesca R I G O T T I

METAFORE DEL LINGUAGGIO POLITICO NELL'ETA' MODERNA

Tesi presentata per il conseguimento del dottorato di ricerca dell'Istituto Universitario Europeo alla Commissione giudicatrice

- Prof. Ian BUDGE (IUE)
- Prof. Athanasios MOULAKIS (supervisor)
- Prof. Francesco GENTILE (Napoli)
- Prof. Klaus VONDUNG (Siegen)

Firenze, ottobre 1984

Francesca R I G O T T I

METAFORE DEL LINGUAGGIO POLITICO NELL'ETA' MODERNA

Tesi presentata per il conseguimento del dottorato di ricerca dell'Istituto Universitario Europeo alla Commissione giudicatrice

- Prof. Ian BUDGE (IUE)
- Prof. Athanasios MOULAKIS (supervisor)
- Prof. Francesco GENTILE (Napoli)
- Prof. Klaus VONDUNG (Siegen)

Firenze, ottobre 1984

Istituto Universitario Europeo
Badia Fiesolana
S. Domenico di Fiesole

Dipartimento di scienze politiche e sociali

Francesca Rigotti

METAFORE DEL LINGUAGGIO POLITICO NELL'ETA' MODERNA

Rel. Prof. Athanasios Moulakis

Indice

CAP. I METAFORE E METAFORE POLITICHE.....p.5
(1. Metafore e campi metaforici...p.5; 2. Autonomia della metafora...p.7; 3. Fonti del pensiero metaforico...p.8; 4. Metafore e stereotipi...p.9; 5. Archeologia e storia...p.12; 6. Metafore simboli allegorie...p.14; 7. La metafora politica...p.16; 8. Metafore e conoscenza...p.17; 9. Metafore e conoscenza politica...p.23; 10. Sono le metafore indispensabili alla conoscenza politica?...p.26; 11. Rischi e difficoltà della metafora politica...p.28; 12. Metafora e utopia...p.30; 13. Progetto di analisi...p.31; Note...p.34).

CAP. II LA NAVE DELLO STATO.....p.37
(1.La simbolica marina e nautica...p.38; 2. La nave come simbolo della società umana...p.40; 3. La nave stato dell'antichità classica: il pensiero greco...p.43; 4. La nave stato dell' antichità classica: il pensiero latino...p.46; 5. La nave stato nell'età moderna...p.51; 6. Il mare ritorna ad agitarsi... p.54; 7. Ancora sul timoniere...p.56; Note...p.60).

CAP. III METAFORE ORGANICISTE E MECCANICISTE.....p.65
(1. Metafore e modelli...p.66; 2. Metafore storico-evolutive e metafore funzionaliste...p.70; 3. Caratteri distintivi dell'organismo e della macchina...p.74; 4. Organismo come macchina...p.78; 5. L'automatismo sociale...p.83; 6. Meccanismo e progettualità...p.86; 7. Quale organismo e quale macchina... p.89; 8. La metaforica dell'orologio...p.91; 9. Il politico come medico e come meccanico...p.94; 10. Perfezione della semplicità e semplicità della perfezione...p.99; 11. Introiezione e trasformazione del modello...p.102; 12. I modelli diventano conflittuali...p.106; Note...p.114).

CAP. IV METAFORE SPAZIALI.....p.120
(1.Caratteri delle metafore spaziali e metodologia da esse richiesta...p.121; 2. Topografia della percezione secondo l' alto e il basso...p.123; 3. Alto e basso nel linguaggio della politica...p.125; 4. Polarità e analogie...p.127; 5. Avvaloramento dell'alto...p.129; 6. Fattori fisici che fondano la metafora di alto e basso...p.131;7. La scena verticale della politica: l' "alto" come attributo del sovrano...p.134; 8. L'

apporto della cosmologia...p.140; 9. Intersezioni dello spazio orientato...p.143; 10. Riflessi nel "politico"...p.147; 11. Critica alle tesi di Laponce...p.150;12. Componenti verticali e componenti orizzontali...p.154; 13. Coesistenza della doppia struttura...p.160; 14. Scomparsa del verticale?... p.162; Note...p.165).

CAP. V METAFORE POLITICHE E IMMAGINARIO SOCIALE.....p.174 (1. Metaforica e immaginazione: analogie...p.175; 2....e differenze...p.177; 3. Sono le metafore politiche neutrali...p. 179; Note...p.183).

BIBLIOGRAFIA : Testi.....p.184
" : Letteratura critica.....p.189

CAP. I METAFORE E METAFORE POLITICHE

Indice

1. Metafore e campi metaforici.....p. 5

2. Autonomia della metafora.....p. 7

3. Fonti del pensiero metaforico.....p. 8

4. Metafore e stereotipi.....p. 9

5. Archeologia e storia.....p. 12

6. Metafore simboli allegorie.....p. 14

7. La metafora politica.....p. 16

8. Metafore e conoscenza.....p. 17

9. Metafore e conoscenza politica.....p. 23

10. Sono le metafore indispensabili alla conoscenza politica?.....p. 26

11. Rischi e difficoltà della metafora politica.....p. 28

12. Metafora e utopia.....p. 30

13. Progetto di analisi.....p. 31

Note.....p. 34

"Quell'impulso a formare metafore, quell' impulso fondamentale dell'uomo da cui non si può prescindere neppure per un istante, poiché in tal modo si prescinderebbe dall' uomo stesso, risulta in verità non già represso, ma a stento ammansito, dal fatto che con i suoi prodotti evanescenti, i concetti, sia stato costruito per lui un nuovo mondo, regolare e rigido, come roccaforte".

F. Nietzsche, Su verità e menzogna

1. Metafore e campi metaforici

Tra tutti i punti prospettici da cui si può affrontare lo studio delle metafore, da quelli più antichi e ormai classici della retorica e della linguistica a quelli più moderni della semantica e della psicoanalisi, desidero guardare alle metafore secondo una prospettiva di tipo storico, di cui specificherò in seguito metodi e scopi. All'interno di questa poi, vorrei perimetrare un ulteriore e più ristretto campo di interessi, circoscrivendolo a quello delle metafore della politica, o del linguaggio metaforico della politica.

L'indagine non sarà di tipo esclusivamente diacronico ma procederà per campi tematici; le metafore presecelte non verranno aggregate intorno ad un periodo o a un fenomeno storico (come è stato per esempio nel caso di chi ha eseguito una analisi del linguaggio metaforico del giacobinismo [1]); esse verranno invece aggregate per soggetto secondo "campi metaforici".

Uso questo termine, coniato da Harald Weinrich [2], secondo la sua stessa accezione: il concetto di campo metaforico, nato in analogia al concetto di campo semantico, significa che ogni singola metafora appartiene al contesto di un campo più ampio, nel quale occupa un posto preciso insieme ad altre metafore; esso significa che non esiste un unico collegamento biunivoco tra la parola metaforizzante e l'oggetto metaforizzato, ma che ogni termine porta con sé una serie più o meno ricca di suoi connessi.

Nella metaforica politica della nave dello stato per esempio, non si collega solo la parola nave con l'oggetto stato, ma si pongono in congiunzione la sfera di significati della realtà marina con la sfera di significati della realtà politica e sociale.

Ma prima di definire e discutere gli specifici campi metaforici dei quali intendo occuparmi, desidero spiegare secondo quale accezione mi accingo ad affrontare lo studio di metafore in generale e di metafore del linguaggio politico in particolare.

Il pensiero metaforico è, come è noto, quel procedimento grazie al quale si passa dalla conoscenza di un termine/oggetto noto a quella di un termine/oggetto ignoto, tramite il trasferire - μεταφέρω - una o più proprietà dall'uno all'altro membro. Il procedimento metaforico opera accostando elementi appartenenti a insiemi diversi sulla base di proprietà comuni, raggruppando nuovi oggetti intorno a categorie già acquisite. Nell'uso metaforico del linguaggio si cerca di illuminare un campo tramite la somiglianza con un altro, trasferendo fatti e termini appartenenti alla prima categoria nell'idioma proprio dell'altra.

La metafora è stata oggetto di studio prevalentemente della retorica e poi della semantica, prima di trovare un nuovo terreno di sfruttamento da parte della psicoanalisi. Ma nessuno di questi tre sensi coinvolge direttamente il mio discorso: né il senso psicoanalitico freudiano che offre la teoria di un sapere metaforico inconscio, tale per cui la struttura implicita della lingua condizionerebbe anche l'agire del parlante[3]; né i due sensi consolidati dalla tradizione: quello semantico, che cerca di far luce sul meccanismo di pensiero che regge lo spostamento di significato dal veicolo al tenore[4], e quello retorico, che studia gli effetti persuasivi e di stupore che le metafore inducono nel lettore. Proprio per questo quindi non darò peso alla obiezione di Richards e Perelman, secondo la quale la metafora non è un'immagine: secondo l'uso linguistico della più moderna

ricerca sulla metafora userò invece il termine nel suo significato più ampio, per tutte le forme di immagine linguistica, quale termine tecnico inclusivo e riassuntivo di più procedimenti di traslazione, purché sia garantita la condizione che i due campi collegati da trasferimento di proprietà siano rigorosamente diversi [5].

2. Autonomia della metafora

Il senso secondo il quale vorrei esaminare il linguaggio metaforico è più precisamente un senso conoscitivo; anche in questo caso esistono a mio parere delle interpretazioni che vanno invalidate: quelle che ritengono che la metafora offra una forma di conoscenza imprecisa, primitiva, e quelle che definiscono l'operazione metaforica come arbitraria, giustificandola solo in base agli effetti che riesce a produrre e non per la forma che usa.

Nel primo caso occorre sostenere l'importanza del rispettare la specificità e l'autonomia della metafora, e non di interpretarla come mezza verità, come un'assunzione transitoria prodotta dal modo di pensare di una ragione non evoluta, quasi percorso dal mythos al logos, sulla strada verso una formulazione esatta e scientifica: questo comporta che, se è giusto non usare metafore dove sono possibili formule, occorre anche essere disposti a non usare formule là dove hanno da esserci metafore [6].

Nel secondo caso basterà ricorrere all'esemplificazione storica per mostrare come la particolare metafora usata in un dato contesto offra una e una sola immagine corrispondente. Non c'è, per avanzare una critica a entrambe le concezioni precedenti, una parola più giusta o un'immagine più vera di quella prescelta in quel caso dall'autore: anche perché in alcuni casi il parlar

per metafore sembra essere l'unica possibilità di parlare affatto di qualcosa, come nel caso del tempo, del quale è possibile parlare soltanto filtrando le espressioni che ad esso si riferiscono attraverso metafore spaziali. (Queste considerazioni verranno riprese e ampliate nel par. 10 di questo capitolo, Sono le metafore indispensabili alla conoscenza politica?).

3. Fonti del pensiero metaforico

Dove attinge il pensiero metaforico gli elementi per la sua costruzione è poco rilevante; le sue fonti sono infatti tra le più svariate e si alimentano in tutti i possibili campi dell' esperienza umana. Secondo la definizione della Schlanger il pensiero razionale nell'uso della funzione metaforica si comporta come un pensiero "bricoleur", che senza attingere a un complesso preciso di fonti pesca qua e là nell'universo eteroclito della vita quotidiana [7].

La funzione più importante del pensiero metaforico è l'apporto di novità. L'audacia e l'originalità della metafora, quando non sono pura stravaganza e ricerca di originalità fine a se stessa, significano spesso rottura di schemi tradizionali, applicazione inaspettata di informazioni tratte da campi conosciuti a campi meno conosciuti, con la conseguenza di scoprire legami imprevisti o semplicemente non ancora visti.

Tuttavia la parte di vita feconda della metafora consistente nell'apporto di novità può anche essere molto breve; non è improbabile infatti che essa venga subito dimenticata perché povera di potenza evocativa; oppure che decada nel destino opposto, di essere cioè così frequentemente ripetuta e abusata da designare solo più in modo normale e non eccezionale.

4. Metafore e stereotipi

Se questo significa per una singola metafora assopirsi, designare "normalmente" (chi percepisce più l'attracco di una nave in porto nel verbo "arrivare", o il percorrere una strada, nel sostantivo "metodo", o l'atto di reggere il timone nel verbo "governare"?), per quanto riguarda i più complessi campi metaforici questo vuol dire imboccare la strada dello stereotipo.

L'aggettivo "stereotipico", anch'esso di origine metaforica in quanto designante all'origine un tipo di riproduzione a stamma a composizione fissa tramite il quale si producono esemplari identici, porta con sé, nel modo denotativo traslato, gli stessi caratteri di identità e ripetizione, e viene usato nel linguaggio comune nel senso di fisso, immutabile, uniforme, ripetuto.

Anche lo stereotipo, come la metafora, ha un'origine "bricoleuse". Può riflettere le impressioni residue di molte osservazioni; può risultare dalla media di analogie quantitative o essere costruito conseguentemente ad un'emozione o al desiderio di selezionare un obiettivo correlato ai propri fini.

Questo concetto assai importante nel processo cognitivo e interpretativo della realtà fu introdotto con successo nelle scienze sociali da Walter Lippmann nel 1922. Nel suo volume Public opinion Lippmann fece uso del termine stereotipo come espressione di concetti coniati dalla comunità culturale e assunti dai singoli, tramite i quali l'uomo percepisce il mondo. L'assunto lippmanniano è che noi, in luogo di prima vedere e poi definire in base al veduto, in realtà prima definiamo e poi solo in seguito "vediamo", attraverso gli stessi schemi di visione che ci siamo costruiti [8]. Un assunto quindi che secondo la classificazione introdotta nel par. 9 di questo capitolo (Metafore e conoscenza politica) non esiteremmo a definire costitutivista).

Si tratta di una definizione "forte" della funzione dello stereotipo, dal momento che esso viene in pratica identificato con gli schemi di pensiero coi quali l'uomo interpreta il mondo.

Non tutti gli stereotipi sono metafore: alcuni dei più radicati provengono comunque dall'immaginario metaforico e ne perpetuano di norma valori tramontati (per esempio quello del sovrano/pastore di sudditi); il pericolo più grande dell'uso di questi modi di dire prefissati e logorati dall'uso frequente sta nel fatto che attraverso di essi il singolo percepisce un mondo tipizzato e ridotto a un paio di schemi. Lo stereotipo si identifica in questo caso col pregiudizio in quanto come questo assume come essenziali alcuni attributi accidentali o soggettivi di persone od oggetti appartenenti a una categoria.

La falsa generalizzazione, carattere essenziale dello stereotipo, banalizza e impoverisce la capacità di pensiero del singolo ma nello stesso tempo -e qui ne troviamo una caratteristica per dir così positiva- gli procura possibilità di orientamento e strumenti di difesa. Più esplicitamente, esso aiuta a semplificare il mondo attraverso la categorizzazione dei suoi fenomeni, offrendo un orizzonte ben ordinato e incasellato, di facile comprensione, nel quale è più facile muoversi. Esso razionalizza la nostra condotta in relazione alla categoria ridotta a stereotipo, giustifica talvolta l'ostilità che contro di essa proviamo. Esso offre al singolo la possibilità di trarre la sicurezza che non è in grado di attingere dalla propria identità personale, da una identità che gli prescrive un ruolo di repertorio.

Se ora riprendiamo in mano e confrontiamo funzioni e caratteristiche fin qui assegnate alla metafora e allo stereotipo

(apporto di novità e rottura nella conoscenza e nell'agire sociale alla prima, mantenimento dello status quo e ripetitività al secondo), ci accorgiamo che la dinamica della loro compresenza e della loro iterazione può essere letta in molti e diversi modi.

Una prima lettura potrebbe essere quella che assegna -baconianamente- le rispettive funzioni al genio e all'abitudine: al primo il compito di inventare nuove formule, nuovi schemi di azione e di interpretazione; alla seconda l'impegno di ripetere, consolidare e diffondere la novità. Ma, a differenza di quanto potevano pensare Bacone e un nutrito manipolo di suoi seguaci illuministi, sarebbe riduttivo se non inesatto pensare di dividere rigorosamente i due ambiti assegnando rigidamente il campo dell'invenzione al sapere "alto" della comunità scientifica e quello della ripetizione al sapere "basso" della cultura popolare: troppo incisivi sono infatti l'intreccio, la connessione e la circolazione dei due ambiti perché sia lecito mantenerli separati.

Un secondo possibile piano di lettura nasce dall'assumere stereotipi e metafore come protagonisti dei due ruoli che Bronisław Baczko assegna all'immaginario collettivo: il ruolo di stabilizzazione e regolazione da una parte -l'immaginario sociale "contribuisce alla legittimazione di un potere e all'elaborazione di un consenso sociale che richiedono simboli e miti, modelli dominanti di comportamento, sistemi di valori e divieti; esso opera nella comprensione della vita sociale come nel mascheramento dei suoi meccanismi"-; e dall'altro il ruolo di attività creatrice di nuovi ambiti simbolici e di nuovi progetti da realizzare :"l' immaginazione sociale è tuttavia anche la facoltà che consente di non considerare i modi di sociabili-

tà esistenti come definitivi e come i soli possibili, ma anche di ideare altre formule e altri modelli" [9].

In fondo si potrebbe aggiungere che lo stereotipo è un concetto codificato che appartiene al passato, al "campo delle esperienze", mentre la metafora sembra più proiettata sull'orizzonte delle attese", pare potersi ascrivere al mondo di un futuro immaginario [10].

Trasferita in un contesto di spazio simbolico, la coppia metafora/stereotipo può infine essere letta come un conflitto tra la tensione di perdersi, il desiderio di smarrirsi volontariamente, di abbandonare per libera e consapevole scelta la strada conosciuta per affrontare percorsi ignoti, e l'ansia di orientarsi, di conoscere in ogni momento le coordinate del proprio situarsi in relazione agli altri. Se il pensiero metaforico non teme l'angoscia del cambiamento, il pensiero per stereotipi è esemplare nel suo stabilire solidi punti di riferimento, che rimangono fissi al loro posto preservandoci dalla paura di perdere soprattutto noi stessi.

5. Archeologia e storia

Tornando ora alla metaforologia storica, che cosa significa affrontare le metafore da una prospettiva storica? Significa a mio avviso un modo di procedere particolare, caratterizzato dal fatto che si guarda non alla metafora come termine astratto qualificante un preciso fenomeno linguistico, ma alle metafore, quelle in carne e ossa, agli esempi concreti quindi; significa non partire dai casi concreti per generalizzare, ma guardare ai casi concreti come oggetto stesso dell'analisi. Il che si traduce in pratica in un metodo che segue due direttrici: l'una propriamente storica; l'altra, che con un richiamo a Fou-

cault si potrebbe definire archeologica. Con la prima procedura si opera una storia della fortuna delle metafore. Come nel caso della storia di parole, ci si chiederà chi per primo ha usato una certa immagine, quali contingenze storiche ne abbiano determinato la diffusione, quali autori in quali analoghe o mutate circostanze l'abbiano ripresa, quali mutamenti, arricchimenti o impoverimenti ne abbiano modificato la portata, quando l'impiego non sia più un'eccezione riservata a pochi addetti del mestiere ma sia divenuto fenomeno generalizzato e diffuso, quando infine la metafora si sia assopita, quando cioè non venga più sentita come una fusione di campi diversi, un collegare termini presi da terreni non omogenei, ma come applicazione di un vocabolo a ciò che esso designa normalmente[11].

Con la procedura archeologica si cerca invece di risalire allo strato di rappresentazioni elementari in cui risiede il preapparato di immagini delle metafore. Ci si interroga cioè sul significato (politico, sociale o letterario) dell'immagine che la metafora usata vuol suscitare; sulla sua portata ideologica; sul suo contrapporsi magari ad altre metafore per proporre od opporre un'interpretazione differente di uno stesso fenomeno. Se la prima procedura presenta aspetti di carattere formale, questa seconda si qualifica col suo carattere contenutistico.

Dalla combinazione di queste due procedure dovrebbe nascere una storia di metafore (con metodi e finalità simili alla storia delle idee e alla storia di concetti) il cui scopo principale e più impegnativo sarebbe quello di rispondere alle domande di fondazione, a quegli interrogativi che troviamo posti nella costituzione stessa dell'esperienza e che come tali sono ineliminabili.

6. Metafore simboli allegorie

Se il linguaggio nel suo complesso è per costituzione metaforico, metaforici non potranno che essere anche i linguaggi tecnici di settori specifici del sapere e dell'agire umano. Primo fra tutti, il linguaggio della politica, condotto dalla necessità di occuparsi spesso di fenomeni astratti e difficilmente definibili da una parte, e da esigenze retoriche di persuasione dall'altra, a servirsi di espressioni metaforiche che più efficacemente delle espressioni "proprie" colpiscono l'immaginazione e rendono immediatamente comprensibile una situazione.

Occorre però non confondere la metafora col simbolo, espediente retorico quest'ultimo particolarmente amato dal linguaggio politico; il simbolo infatti, come l'allegoria, non ha elementi in comune col dato simboleggiato: il significato dei simboli non è quello "evidente". Il rapporto tra simbolo e simboleggiato è un rapporto convenzionale, per lo più tra un oggetto concreto e una realtà astratta, che per essere percepito deve essere a priori conosciuto (come nel caso della bandiera quale simbolo della patria), oppure un rapporto "sineddochico", in cui un particolare sta per l'insieme e lo "rappresenta", come nel caso della falce e del martello che, quali strumenti di lavoro quotidiani di contadini e operai vanno a rappresentare il partito delle classi lavoratrici subalterne [12], oppure un rapporto nato da contingenze storiche casuali oppure da associazioni inconscie, e adottato poi in seguito ogniqualvolta si presentava la necessità di definire situazioni analoghe.

Simbolo e allegoria si differenziano però ulteriormente sulla base del fatto che nel simbolo il riferimento del sensibile al non sensibile si trasforma in una coincidenza fra i due termini con tendenza all'identificazione, in modo tale che soltanto una determinata configurazione viene presa come autentica

espressione di un determinato contenuto. Nell'allegoria questa tendenza all'identificazione non esiste, sicché il suo valore affettivo ed esistenziale è molto inferiore a quello del simbolo. Per dirla con le parole di Manuel Garcia Pelayo,

> "Il simbolo e l'allegoria...si distinguono... per la natura stessa dell'oggetto significato, poiché il simbolo ci rimanda a qualcosa di misterioso o, come diceva un autore del sec. XVII , "a qualche altra cosa recondita", che non è solo pienamente percepita mediante la configurazione simbolica, ma viene resa presente esistenzialmente; invece l'allegoria ci rimanda a un concetto, ad alcune idee o a un complesso di eventi che possono essere esposti in modo chiaro e distinto e la cui presenza è puramente intellettuale. Inoltre il simbolo politico fa riferimento a qualcosa di storicamente concreto ... mentre l'allegoria è l'espressione sensibile di qualcosa di astratto e si dirige a un soggetto non meno astratto, di modo che, all'interno di una determinata situazione culturale, è un linguaggio universale diretto alla comune comprensione; laddove il simbolo è vivo e inteso soltanto fra gli individui che si trovano nella disposizione simbolica adeguata...Il rapporto del soggetto con l'allegoria è puramente intellettuale; invece il rapporto con il simbolo ha un carattere esistenziale" [13].

A differenza del simbolo e dell'allegoria la metafora ha invece la pretesa di istituire un rapporto reale tra tenore e veicolo, di mettere in luce le somiglianze effettive tra due campi. Se quindi il simbolo è arbitrario e convenzionale la metafora non lo è. Anzi quest'ultima ha, se vogliamo, un peso ideologico più forte nella misura in cui dichiara la verità e validità del paragone che istituisce. Se si enuncia come dato di fatto che la società è come la famiglia ne conseguirà naturalmente che i governanti devono vegliare sui sudditi come i genitori devono curarsi dei propri figlioli, ma anche che questi ultimi hanno doveri di rispetto e obbedienza verso i primi (ovviamente sul tema si potranno innestare le varianti filmeria-

na o rousseauiana o altre a piacere).

La metafora politica non è comunque innocente o arbitraria, e l'uso che ne viene fatto può essere tale da suscitare negli avversari un odio che investe non solo il responsabile tenore ma anche l'innocente veicolo. Ma questo vale anche per il simbolo.

7. La metafora politica

E' sufficiente sfogliare un quotidiano per rendersi conto di quale altissima percentuale della terminologia politica sia di origine metaforica: terminologie prese a prestito dalle relazioni della vita quotidiana e principalmente dalla famiglia (padre e figli, marito e moglie, padrone e schiavo); frasari da guerra calda e fredda per descrivere conflitti politici interni ed esterni, con toni presi a prestito magari da lotte di gladiatori o da tornei medievali; terminologia "edilizia" a base di edifici politici, tetti e soglie, ingressi e fondamenta; lessico stradale comprendente vie e strade, diritte o con bivi e svolte, aperture o vicoli ciechi; vocabolario "meteorologico" usato in genere per descrivere le condizioni della situazione politica, a base di tempeste e venti, correnti e burrasche, bonacce e calme; metafore più specificamente marine ruotanti intorno all'immagine centrale della nave dello stato e arricchite da capitani e timonieri, rotte e correnti, mete e porti e, ahimé, anche da naufragi e affondamenti; e ancora, il campo vastissimo offerto dal regno animale, dal quale, oltre ai classici volpe e leone di Machiavelli e agnelli e uccelli dei campi di Nietzsche, si possono attingere falchi e colombe, lupi e agnelli, cani da guardia e cavalli di razza e infine, per

concludere una panoramica la cui esposizione potrebbe continuare ancora a lungo, la metaforica astronomica col suo firmamento politico dotato di lune e soli, satelliti e galassie, comete e orbite.

Insomma i processi, attività, relazioni, esperienze, sentimenti che hanno dato vita alle metafore politiche di maggior successo non si contano. Ad esse appartengono infatti il campo delle arti, come pittura, musica, ingegneria, medicina e ginnastica; quello delle emozioni umane quali amore, stima, orgoglio, simpatia...; quello dei processi organici comuni agli esseri umani e no (concepimento, nascita, maturità, salute e malattia). L'enumerazione potrebbe durare ancora a lungo, resa più complessa dal fenomeno secondo il quale anche frasari e locuzioni provenienti da ambiti fra loro diversi finiscono per mischiarsi e sovrapporsi.

8. Metafore e conoscenza

Operare una classificazione e distribuzione particolareggiata e approfondita dei possibili approcci all'analisi e allo studio delle metafore esulerebbe dai compiti propostici in questo lavoro. Primo, perché la materia è diventata così sterminata da indurci a chiederci se abbia ancora un senso tentare di afferrarla globalmente, o se non sia più ragionevole accettare la proposta di Hans Blumenberg di farne una branca dello scibile a sé stante ("metaforologia"). Si pensi che la bibliografia sulla metafora sinora più ricca, quella dello Shibles, del 1971,[14] registra circa tremila titoli. E chissà quanti se ne sono aggiunti nell'ultimo quindicennio, se è vero che ogni giorno vengono edite nel mondo diciassettemila pubblicazioni scientifiche. Secondo, perché la metafora ha subito nel corso della sua storia una trasformazione di rango: da tropo

retorico qual era, fornito di un valore semantico equivalente a quello di altre figure retoriche quali analogia, sineddoche, sinonimia, metonimia eccetera, essa le ha piano piano scavalcate e come inglobate. Dal naufragio della retorica nei secoli XVIII e XIX si è salvata solo la metafora, che è venuta anzi identificandosi in certo qual modo con la retorica stessa.

Sicché un primo possibile approccio descrittivo, ovvero quello diacronico classico, soffrirebbe indiscutibilmente di questa metamorfosi di contenuti. Resta da prendere in considerazione un approccio sincronico, da scegliere tra due percorsi possibili: o l'affrontare il complesso problema della metafora attraverso molteplici campi disciplinari, percorrendo le discipline di filosofia e logica, linguistica e semiotica, scienza delle comunicazioni e critica letteraria, teologia e omiletica, psicoanalisi e pedagogia. Oppure affrontare l'argomento per modi di problematici e per posizioni metodologiche, riflettendo su possibili paradigmi unificanti.

Mi sembra sensato, alla luce degli scopi che mi prefiggo, seguire quest'ultima strada, mostrando poi a quale di questi paradigmi intendo correlare la mia analisi empirica.

Per condurre questa disamina mi avvarrò della classificazione recentemente esposta da Anselm Haverkamp nell'introduzione al volume antologico Theorie der Metapher. Egli distingue infatti tre possibili paradigmi: il paradigma semantico (di analisi del linguaggio); il paradigma semiotico (o strutturalista); il paradigma ermeneutico. Si noti a mo' di premessa che tutte queste prospettive hanno in comune la posizione secondo la quale la metafora viene assunta come strumento indispensabile di conoscenza. Per tutti gli autori che quivi si riconoscono,

> "il problema centrale è se la metafora sia una modalità espressiva che ha anche valore conoscitivo (o che lo ha

eminentemente): a causa di ciò, e come causa di ciò, ecco la questione se la metafora sia φύσις o νόμος, ovvero fondante o fondata. Non ci interessa la metafora come ornamento, perché se fosse solo questo (dire in termini gradevoli ciò che si poteva dire altrimenti) essa sarebbe completamente spiegabile nei termini di una teoria della denotazione" 15.

Il primo tipo di paradigma, vale a dire il paradigma semantico della metafora, tocca il campo dell'intenzione comunicativa del linguaggio, distaccandosi dall'antica retorica in quanto non guarda più al successo dell'argomentazione o alle strategie di persuasione quanto piuttosto alle reali possibilità di comunicazione. Caposcuola di questa corrente è senz' altro Ivor Armstrong Richards, la cui opera del 1936 (The Philosophy of Rethoric) segnò il punto d'avvio per una rinnovata serie di studi sulla metafora. Richards insiste sul fatto che il linguaggio è organicamente metaforico; vale a dire che esso sottolinea rapporti tra le cose non scorti in precedenza, e conserva questa consapevolezza finché le parole che rappresentano quei rapporti non diventano col tempo segni di sezioni o classi di pensiero invece di essere rappresentazioni di problemi integrali. Richards insomma contribuisce a seppellire definitivamente la posizione per cui la metafora sarebbe un ornamento, un potere aggiuntivo del linguaggio, per ribadire invece la sua forma costitutiva. Su questa definizione torneremo ancora nel paragrafo seguente, quando ci dedicheremo a una disamina delle metafore di tipo specificamente politico. Si noti già fin d'ora comunque che il "costitutivismo" di Richards implica che i processi metaforici del linguaggio siano sovraimposti a un mondo percepito che è esso stesso a sua volta un prodotto di inconsapevoli e precedenti metafore. Scavan-

do "sotto" le metafore - così ci pare di poter interpretare questa posizione- non si trova nulla se non metafore.

Che le metafore appartengano al linguaggio normale e non al linguaggio eccezionale lo ripetono anche i sostenitori del paradigma strutturalista, tra gli altri Lacan e Genette. Come caposcuola di questa posizione possiamo individuare Roman Jakobson [16], il cui nome è associato alla elaborazione della teoria dei due assi della retorica (metafora e metonimia) che intrecciandosi tra loro come aghi da calza permettono di "lavorare a maglia" il discorso. In altre parole, Jakobson sostiene che all'interno dello sviluppo del discorso un tema conduce ad un altro secondo due direttrici semantiche: per similarità (o simbolismo) = metafora, e per contiguità (o spostamento) = metonimia. Il principio di similarità -per riprendere una tesi già cara ai formalisti russi- starebbe poi alla base della poesia mentre la prosa, che procede essenzialmente per rapporti di contiguità, dovrebbe fondarsi sulla metonimia. Portata all'eccesso, questa tesi può portare a sviluppi di cui Genette [17] ha ben visto il pericolo, e cioè la scissione di metonimia e metafora secondo il seguente schema: da una parte la metonimia, pratica e faccendona, tutta legata alle cose materiali; dall' altra la metafora, rivolta verso le cose spirituali e portata a sublimare il contatto.

Terzo paradigma, che ci tocca più da vicino in quanto il nostro discorso vi è intimamente correlato, quello ermeneutico. Nella sua ricerca di interpretazione storica dei fenomeni la storia strutturale del pensiero viene vista organizzarsi per paradigmi à la Kuhn, il cui momento comune è proprio la metaforica implicita cui si affida silenziosamente la prassi

teoretica[18]. Questa posizione va associata al nome di Hans Blumenberg e ai suoi tentativi di fondazione di una "metaforologia". Qui la distinzione Jakobsoniana tra metafora e metonimia quali luoghi metaforici allo stesso livello non regge. La metafora è infatti qui ritornata a porsi su un livello superiore, dal quale include e riassume tutti i luoghi metaforici.

Particolarmente interessante in questa posizione è la sua richiesta di legittimazione delle metafore nella lingua filosofica quali enunciati non risolvibili in concetti. Le metafore, o più precisamente alcune poche metafore "assolute", archetipali cioè, in quanto continuamente riprese e invocate per designare fenomeni per i quali manca una parola specifica (come il tema dell'inversione figura-sfondo nel caso della metafora "svolta copernicana") si mostrano resistenti alla richiesta di riduzione in termini logici, non possono venir risolte in forma concettuale, sono "non-concettualizzabili" (unbegrifflich). Esse costituiscono come tali una specie di ossatura del pensiero, lo strato primario, la "soluzione nutritizia" delle cristallizzazioni sistematiche.

Attenzione però -pare aggiungere un recente rappresentante della tendenza ermeneutica- a non isolare la metafora dal contesto. E' propio dal contesto metaforico infatti che le metafore traggono un certo valore e una certa consistenza: occorre sempre cercare la patria semantica della metafora nel corrispondente campo metaforico (cfr. qui cap.I, par.1). Non solo la metafora interagisce col suo campo metaforico: i campi metaforici interagiscono anche fra di loro dando luogo a una armonia di campi metaforici familiari. "L'occidente -scrive Weinrich nel bel saggio Moneta e parola del 1958 - è una comunità di

campi metaforici".

Membri di questa comunità occidentale di campi metaforici sono a buon diritto le metafore di cui ho cercato di individuare il significato e di narrare la fortuna, valendomi principalmente del metodo di lavoro suggerito dagli autori che si richiamano in misura più o meno esplicita al paradigma ermeneutico.

La scelta si è rivolta infatti non a metafore obsolete e/o sfolgoranti, ma valide per un unico evento storico, e che a quell'unico evento continuano ad essere associate (la politica "del carciofo" per esempio, o dei "giri di valzer", in relazioni a episodi politici italiani del secolo scorso); prescelte sono state invece metafore che in funzione della loro stessa fortuna e diffusione sono praticamente diventate passaggi obbligati per parlare di un fenomeno dato; se "san Paolo non usa metafore derivanti dalla navigazione, perché non scrive sullo stato"[20], volgendo l'espressione nella sua versione affermativa potremmo dire che se san Paolo avesse scritto sullo stato avrebbe usato (molto probabilmente) metafore derivanti dalla navigazione. Come pure parlando di stato non si sfugge alla metaforica organicista e/o meccanicista, talvolta usate coscientemente e in alternativa l'una all'altra, talvolta adoperate in modo inconscio.

Il fatto che questi campi metaforici rappresentino dei punti obbligati attraverso i quali non si può non transitare non significa però che essi non abbiano una storia interna che ne modifica contenuti e risultati; così, per usare come esempio il campo metaforico della macchina dello stato, non sarà indifferente quale macchina si sceglierà, se una semplice leva o un computer dei più sofisticati.

La metaforica cui la prassi teoretica si affida modifica, alterandosi, la prassi teoretica stessa. Assunto metodologico della mia disamina sarà quindi una attenzione costante a tutte le parti costitutive di un campo metaforico, e cioè tanto alla parte che -con le espressioni di Jost Trier riprese anche da Weinrich -chiameremo campo metaforico ricevente (nel caso della nave dello stato, l'apparato statale), quanto alla parte in genere più trascurata, che chiameremo campo metaforico emittente (nel nostro esempio, la navigazione)[21].

9. Metafore e conoscenza politica

Questi modi possibili coi quali le metafore entrano a far parte della composizione e dell'espressione della conoscenza possono venire scomposti e riorganizzati secondo una prospettiva che interessa più da vicino l'analisi politica, e che ci può portare a comprendere il peso e la funzione delle metafore nell'espressione e nella conoscenza politiche.

Vorrei qui esporre e discutere la proposta di analisi delle metafore politiche condotta da Eugene F. Miller, secondo la quale esistono due modi alternativi -ma conciliabili in un terzo- di intendere il contenuto cognitivo delle metafore po-

litiche: il procedimento verificazionista (nato dal moderno empirismo) e quello costitutivista (nato dalla filosofia antiempirista sviluppatasi dopo Kant)[22].

I verificazionisti (come Deutsch e Landau) insistono sul fatto che le metafore o i modelli devono possedere un requisito fondamentale per poter essere accettati dalla scienza politica; l'analogia o la somiglianza che è presunta esistere tra modelli e cose deve poter essere soggetta a verifica. L'assunto di base del verificazionismo è una priorità dei fatti dell'esperienza politica sul linguaggio e sul pensiero metaforico. Le immagini metaforiche vengono trattate come ipotesi fino al momento in cui vengono verificate dall'osservazione della stessa realtà politica. Tale verifica presuppone che sia possibile conseguire una conoscenza della realtà politica tramite prove empiriche. Questo procedimento sottolinea a mio avviso la sostituibilità della metafora. Essa non si giustifica nella forma cioè, ma solo negli effetti che riesce a produrre: può essere quindi sostituita in ogni momento da un'altra espressione metaforica, qualora quest'ultima si riveli più adeguata e più adatta allo scopo. In altre parole, questa corrente sembra assegnare alle metafore un cammino progressista, dalle meno alle più esaurienti e conformi allo scopo.

I costitutivisti (etichetta sotto la quale Miller raggruppa Edelman, Wheelwright, Turbayne, Black, per esempio), sostengono invece che il linguaggio non è lo specchio di una realtà oggettiva, ma che esso piuttosto crea la realtà stessa, organizzando percezioni dotate di senso che vengono astratte da un mondo complesso. Così anche la realtà politica non è qualcosa di oggettivamente dato all'osservazione, ma è costituita dal

linguaggio tramite la creazione di significati e percezioni. Le metafore non sono dunque modelli euristici da scartare una volta conosciuta la realtà, ma sono componenti indispensabili del linguaggio e del pensiero. La realtà quale la percepiamo, politica e non politica, è costituita dal linguaggio e dal pensiero metaforico.

Come si vede quindi, una posizione simile a quella del paradigma ermeneutico, dal momento che si fonda sull'assunzione secondo la quale siamo cogentemente determinati da un presupposto di immagini e di rappresentazioni elementari intese come apriori della conoscenza, attraverso le quali filtriamo la nostra percezione del mondo.

I costitutivisti insistono secondo Miller sul fatto che le metafore investono il processo di creazione piuttosto che di scoperta di somiglianze, e dubitano che la realtà possa godere di una struttura intelligibile fatta eccezione per l'organizzazione che il linguaggio metaforico le impone. E' quella che Black chiama concezione interattiva della metafora, presente soprattutto nelle metafore a forte contenuto cognitivo, le quali sono indispensabili, non possono cioè essere rimpiazzate da espressioni non metaforiche in quanto costituiscono una operazione intellettuale ben caratterizzata e non riducibile a nessun'altra [23]:

> "Verificationism holds that any claim of metaphors, analogies, or models to have cognitive meaning must be tested by a factual knowledge of political reality. It assumes that the political facts, as we know them from sense perception, are somehow prior to and independent of metaphorical speech and thought. Constutivism denies that political reality can be recognized or its meaning understood independently of some metaphorical interpretation" [24].

E' chiaro quindi che il costitutivismo elimina la possibilità di verificare le metafore politiche secondo un criterio di realtà, dal momento che provare significa determinare se la cosa politica è come la cosa non politica nel modo inteso dalla metafora. Secondo il verificazionismo invece le metafore politiche possono anzi devono essere verificate tramite una contrapposizione che elimini quelle che non reggono al confronto col banco della realtà politica. Per quest'ultimo procedimento, ripeto, la somiglianza tra le due cose messe insieme dalla metafora è già data, e la metafora non fa che richiamare l'attenzione su tale somiglianza. La visione alternativa suggerisce invece che una metafora crea la somiglianza: il significato della metafora non è lo stesso del suo sostituto letterale, quanto il risultato di un'interazione del pensiero che opera su due oggetti diversi.

10. Sono le metafore indispensabili alla conoscenza politica?

La posizione dell'autore del saggio considerato, pur autoqualificandosi come una terza via risultante da un compromesso tra le due correnti principali esaminate, si colloca di fatto molto più vicino alla corrente verificazionista: secondo Miller infatti le metafore sono necessarie per svelare il significato delle cose politiche finché queste cose stesse non vengono offerte direttamente all'osservazione. Esse manifestano la struttura intelligibile delle cose politiche, ma devono essere poi gettate vie dopo l'uso:

> "Metaphorical thinking might be compared to climbing a ladder. We need it to reach our objective, but the objective, once attained, can be held without it... Metaphors are indispensable as we reach out to try to understand political things, but it is often pos-

sible to leave the metaphors behind as we come to know political things"[25].

La posizione da me sostenuta nel corso di questo lavoro si identifica invece più con una prospettiva costitutivista. Più volte nel corso della ricerca, venendo a contatto con le metafore concrete, e chiedendomi perché era stata scelta proprio quell'una e non un'altra, ho potuto constatare come l'uso di una metafora specifica per mettere sulla scena un problema condiziona e indirizza l'intero modo di affrontare e venire a capo del problema stesso. Troppo spesso a mio avviso ci lasciamo trasportare in un sistema di valori a senso unico, nel quale l'unico oggetto dotato di senso, l'unico elemento che richiede la comprensione, l'unico nodo problematico è, usando sempre la terminologia richardsiana, il tenore. Quale veicolo si usi per circoscriverlo e definirlo, finisce sempre per diventare una questione subordinata e poco importante: se diciamo che Achille è un leone, è perché vogliamo parlare di Achille e poco ci interessano i leoni; e se parliamo di stato-macchina o di stato-organismo o di nave dello stato, è perché per lo più ben più di corpi, motori o imbarcazioni ci interessano l'organizzazione e il funzionamento degli aggregati politici.

Eppure la forma metaforica prescelta non è indifferente al contenuto; essa lo modifica anzi e lo piega alle sue esigenze. La metafora è importante e insostituibile, ma non perché essa corrisponda biunivocamente ai caratteri dell'oggetto, sicché per un oggetto da definire può venire prescelta quasi una e una sola metafora (concezione funzionalista); la metafora è insostituibile e unica perché come tale è stata applicata all'oggetto dal suo creatore, e perché proprio come tale, nella veste prescelta, ha rivestito l'oggetto di determinate qualità e prestazioni.

Se essa non si adegua alla somiglianza ma la "crea" (Black), essa la crea anche una volta per tutte. Questo non impedisce che

per lo stesso oggetto, per la stessa situazione, possano essere create più metafore: ma non per questo ognuna di esse non dovrà godere della sua specificità e rispettabilità.

In particolare, nel corso della storia del pensiero si assiste ad una straordinaria conformità nell'uso di metafore da parte di chi appartiene a una stessa cerchia culturale, a una stessa epoca storica. Il singolo si trova a nascere già immerso in una tradizione metaforica che gli viene trasmessa dalla lingua, dalla letteratura, dall'ambiente, e che è presente in lui come un'immagine del mondo.

Così, rifacendosi agli esempi che verranno analizzati nel corso di questa trattazione, non sarà un caso che l'oggetto stato e/o società venga volta per volta accostato ad una imbarcazione sbattuta dai flutti o a un organismo vivente -uomo, animale o pianta che sia- o a un mezzo meccanico, così come non sarà un caso che il campo della politica venga perimetrato volta per volta da coordinate di verticalità o di orizzontalità, di alto e di basso o di sinistra e di destra.

Le metafore non sono solo quindi indispensabili alla conoscenza perché senza di esse non possiamo né scrivere né pensare- in alcuni casi poi non possiamo nemmeno denotare alcunché se non per via metaphorica-; esse non possono essere per lo più nemmeno sostituite da altre senza che risulti alterato il rapporto con la struttura della quale si vuol dire qualcosa.

11. Rischi e difficoltà della metafora politica

Da quanto esposto finora la metafora politica risulta essere indispensabile e insostituibile. Ma anche una volta che la sua presenza sia stata accettata con dignità piena nel linguaggio

politico, e non solo come Sprechblume à la Jean Paul, che si può estirpare dal terreno del linguaggio senza per questo modificarne sostanzialmente la struttura, essa non andrà esente da rischi e abusi, uno dei quali, e non dei più rari, sarà quello che la metafora si trasformi da analogia in identità.

Far diventare un'asserzione di fatto ciò che dovrebbe essere un puro paragone significa infatti prendere la metafora letteralmente e,operazione ben più pericolosa, farla diventare un mito, tanto più difficile da estirpare quanto più convenzionale. Come osserva Martin Landau, nella scienza politica e nelle scienze sociali in generale il pericolo di generare un mito da ciò che inizialmente non era che un paragone è aggravato dal fatto che le metafore, soprattutto quelle di più antico uso, non sono il prodotto di una formulazione esplicita o di un trasferimento consapevole di proprietà; per la maggior parte esse sono piuttosto implicite e sovente vengono prese come espressioni letterali proprio a causa della loro familiarità e convenzionalità:

> "And where the transfer is non explicitly formulated... we work without a clear conception of the steps that led from the original to the metaphorical meaning, we fail to realize the hypothetical character of our statements, and we remain unaware that our thoughts and our observations are being shaped and directed by a particular image" [26].

Insomma il linguaggio figurato può essere facilmente fonte di distorsioni e di rappresentazioni errate, soprattutto nel caso in cui esso venga accettato acriticamente. Più volte si è ripetuto che la pertinenza del linguaggio metaforico è fuori discussione: esso semplicemente esiste, è presente come forma fondamentale e insostituibile della comunicazione; il problema è solo quello di riconoscerlo come tale, di individuarlo come rappresentazione del reale e non come il reale stesso.

Parafrasando una frase di Landau, si potrebbe perciò dire che la scelta non è tra metafore e non-metafore, ma tra una consapevolezza critica del loro uso e una accettazione passiva e acritica.

12. Metafora e utopia

Che le metafore politiche di più lungo uso, quali appunto quelle della nave dello stato, della macchina e dell'organismo dello stato come quelle della piramide del potere -accanto a quelle dell'edificio, del gregge e della famiglia, che pur facendo parte dell'allegoria complessiva di stato e società non verranno qui esaminate in modo approfondito- non siano oggetto di una formulazione meditata quanto piuttosto assunzioni inconsapevoli di espressioni in gran parte convenzionali lo mostra tra l'altro il fatto che queste metafore che sovraccaricano il linguaggio politico sono per lo più assenti dal linguaggio utopico[27].

Nella sua ansia di costruire ex novo e dalle fondamenta un nuovo mondo rigorosamente distinto dal precedente e alternativo a quello esistente, il pensiero utopico opera di norma con descrizioni dirette di strutture astratte senza passare attraverso l'allegoria e il linguaggio figurato. Un primo motivo sembra senz'altro chiaro: non è scopo delle utopie infatti illustrare il funzionamento o le modifiche di una struttura sociale data -questo compito è riservato appunto all'analisi politica- quanto il dipingere una società immaginaria con intenti moraleggianti, allo scopo di convincere il lettore della bontà del modello utopico.

Un secondo motivo potrebbe poi consistere nel fatto che le utopie illustrano per lo più situazioni statiche: se la società

utopica è -come è - perfetta, sarà anche una società senza evoluzione e senza storia, premiata -o condannata- a ripetersi in modo sempre identico[28], e non avrà quindi bisogno di essere metaforizzata da espressioni che insistono sulla sua nascita e sul suo divenire (come quelle della società-edificio o della società-organismo o foresta), né da espressioni che si prefiggono di illustrarne il funzionamento e le alterazioni (come quelle della società macchina), né infine da locuzioni che insistono sul tema di pericoli esterni che minacciano la società (come nelle metafore che rappresentano lo stato come una nave minacciata dai flutti o come una casa in procinto di crollare).

A differenza dell'utopia, la politica presenta invece argomentazioni razionali servendosi di metafore e allegorie per individuare i punti di contatto tra situazioni note e comportamenti ignoti: un esempio convincente è l'uso che Aristotele fa dell'immagine della nave [29] per mostrare come, analogamente alla nave stessa, anche lo stato è un artefatto, concluso in sé e con un limite preciso all'esterno, dove epistemai e thechnai, scienze e tecniche concorrono insieme all'instaurazione e al mantenimento dell'ordine sulla scena della politica come alla costruzione e alla manutenzione di imbarcazioni.

> "Der Schiffsbereich -interpreta ulteriormente E. Schäfer- bietet zwei Vergleichsaspekte: das Fabrikat Schiff und seine Administration. Als Fabrikat ermöglicht das Schiff neue Vergleichsmomente: der Entwurf einer Verfassung wird mit dem Bauplan für ein Schiff parallelisiert, der angemessenste Umfang einer Polis mit dem Baumaterial und der Grösse eines Schiffes, die Funktion des Scherbengericht mit dem Verhältnis der Schiffsteile zueinander" 30.

13. Progetto di analisi

Nella mia necessaria selezione ho individuato come ambito di

analisi privilegiata quattro campi metaforici specifici: la nave dello stato; lo stato-macchina; lo stato-organismo; lo spazio della politica.

Tutti questi campi metaforici presentano la comune caratteristica di avere una storia antichissima e di essere tuttora vivi nel linguaggio politico; ognuno di essi metaforizza, come avremo occasione di vedere nel corso di un'analisi più minuziosa, aspetti e momenti particolari della politica.

Che per tutti e quattro i casi si possa parlare di campi metaforici risulta evidente anche ad uno sguardo sommario: l'immagine della nave, oltre ai due elementi principali dell'imbarcazione e del mare, offre alla lettura metaforica i temi degli uomini che vi sono presenti (comandante, timoniere, equipaggio, passeggeri), e delle parti che compongono lo scafo: alberi, vele, corde, poppa, prua, sentina ecc.

Per parte sua poi, l'immagine dell'organismo presenta una sfera altrettanto se non più ricca di significati: innanzitutto la duplice accezione di corpo animale e di corpo vegetale; accanto a questa, il tema della nascita, della vita e della morte; la composizione di vari organi, più o meno "prestigiosi"; la continuità e la naturalità; la malattia. Anzi, ognuno di questi aspetti è a sua volta così ricco di ulteriori figurazioni da portarci quasi ad individuare in ognuno di essi altri, in sé isolati, campi metaforici.

Altrettanto vale per la metafora meccanicista: anche qui è operabile una prima suddivisione in base al tipo di macchina: ripercorrendo la tradizione classica, automi, mulini, orologi, fontane, telai, oggi computer. Inoltre, i temi della regolarità e del movimento della macchina, dell'energia occorrente a farla funzionare, e soprattutto la sua artificialità e progettabi-

lità, che si contrappongono alla naturalità dell'organismo nel fatto che la macchina viene direttamente progettata e fabbricata dall'uomo e non, come l'altro, solo da lui contemplato; infine, analogo al tema della malattia, quello della rottura e della riparazione dei pezzi o dell'insieme.

Passando ora ai campi metaforici spaziali, possiamo notare come a quello dell' "alto" appartengano i temi connessi del verticale, dell'ascensione, del volo, dei monti, del cielo e della luce che si contrappongono specularmente a quelli del campo metaforico del "basso" (discesa, caduta, pozzi e fosse, inferi, oscurità ecc.).

E' evidente che ognuno di questi elementi richiede una spiegazione pertinente dell'assunto metaforico adottato, l'individuazione cioè e la spiegazione del tertium comparationis.

Nelle pagine seguenti cercherò di spiegare che cosa si vuol dire con l'una o con l'altra metafora; quale percentuale del linguaggio figurato è espressa consapevolmente e intenzionalmente e quale invece è frutto di abitudine e di convenzione; a quali concetti ci si oppone con le metafore prescelte; dove è, se c'è, l'apporto di novità.

[illegible] della cura, oltre ai due elementi principali [illegible]

[illegible]

altrettanto vale per la [illegible]

[illegible] in base al [illegible] il [illegible]

[illegible] la tradizione di salute, [illegible]

[illegible]. Inoltre, i [illegible] della [illegible]

NOTE

[1] Hans-Wolf Jäger, Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz, Stuttgart, J.B. Metzler, 1971.

[2] Harald Weinrich, "Semantik der kühnen Metaphern", in Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1963, p.325-344.

[3] Interpretazione e critica di questo punto in :Sergio Benvenuto, "'La vera casa'. Senso della metafora e critica della Deutung freudiana", in Aut aut, 1982, p.103-122.

[4] Nella terminologia di Richards, The Philosophy of rhetoric, London, Oxford Univ. Press, 1936.

[5] Si tratterebbe in caso contrario di un procedimento di analogia frequente per esempio nelle scienze storiche, dove due eventi (facciamo il caso della battaglia di Salamina e della battaglia di Poitiers) possono essere accostati alla luce della loro identica funzione (lo sbarrare l'accesso dell'Europa ai "barbari"). Cfr. anche Luciano Canfora, Analogia e storia. L'uso politico dei paradigmi storici, Milano, Il Saggiatore, 1982.

[6] Hans Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p.89.

[7] Judith E. Schlanger, Les métaphores de l'organisme, Paris, Vrin, 1971, p.20.

[8] Cfr. Ch. Perelman e L. Obrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, Paris, P.U.F., 1958, t.III, par.88.

[9] Walter Lippmann, Public opinion, New York, Mac Millan, 1949, p.81. Cfr. anche Angelika Wenzel, Stereotype in gesprochener Sprache, München, Hueber, 1978, p.8.

[10] Bronisław Baczko, Lumières de l'utopie, Paris, Payot, 1978 (tr.it. L'Utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo, Torino, Einaudi, 1979,p.443.).

[11] La terminologia usata è presa a prestito da Reinhart Koselleck. V. "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont"- zwei historischen Kategorien, ora in Vergangene Zukunft. Zur semantik geschichtlischer Zeiten, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p.349-375.

[12] Anche se, proprio in questo caso, le radici sono molto più profonde e affondano nella mitologia antica, dove la falce è attributo di Saturno, divinità protettrice dell'agricoltura, e quindi simbolo di fertilità.

[13] Manuel Garcia Pelayo, Mitos y sìmbolos polìticos, Madrid, Taurus, 1964 (tr.it. Miti e simboli politici, Torino, Borla, 1970, pp.151-152).

[14] W.A. Shibles, Metaphor; an annotated Bibliography and History, Whitewater Wis., Language Press, 1971.

[15] Umberto Eco, Metafora, in Enciclopedia Einaudi, vol.9, Torino 1980, p.192.

[16] Roman Jakobson, "Two aspects of language and two types of aphasic disturbances", in Id. e Morris Halle, Fundamentals of language, Mouton, The Hague, 1956, p.55-82.

[17] Gérard Genette, La rhétorique restreinte, in Figures III, Paris, Seuil, 1972, p.21-40.

[18] A. Haverkamp, op.cit., p.3-22.

[19] H. Weinrich, Moneta e parola. Ricerche su di un campo metaforico, in Metafora e menzogna, cit., p.45.

[20] Ivi, p.41.

21 Festschrift für Otto Behagel, Heidelberg 1934, p.197 sg. Cfr. H. Weinrich, op.cit., p.40.

22 Eugene F. Miller, "Metaphor and political knowledge", in The American political science review, 1975, p.155-170.

23 Max Black, Models and metaphors, Ithaca, New York, Cornell Univ. Press, 1962. Cfr. anche il commento di Luisa Muraro in Richard Boyd; Thomas Kuhn, La metafora nella scienza, Milano, Feltrinelli, 1983, p.11.

24 E.F. Miller, op.cit., p.162.

25 Op.cit., p.162.

26 Martin Landau,"On the use of metaphor in political analysis", in Social research, 1961, p.331-353, p.336.

27 La tesi è affermata con un certo vigore dalla Saccaro-Battisti in "Changing metaphors of political structures", in Journal of the history of ideas, 1983, p.32, e va mitigata sulla base di esempi contrari, il più convincente dei quali mi sembra il Code de la nature di Morelly, vera miniera di metafore sociali.

28 Questo aspetto delle utopie è stato efficacemente messo in luce da Melvin J. Lasky, in Utopias and revolutions, Chicago 1976.

29 Politica, 322-347 e passim.

30 Eckart Schäfer, Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos, in P. Jehn (a cura di), Toposforschung, 1972, p.270.

CAP. II LA NAVE DELLO STATO

Indice

1. La simbolica marina e nautica.....p.38

2. La nave come simbolo della società umana.....p.40

3. La nave stato dell'antichità classica: il pensiero greco.....p.43

4. La nave stato dell'antichità classica: il pensiero latino.....p.46

5. La nave stato nell'età moderna.....p.51

6. Il mare ritorna ad agitarsi.....p.54

7. Ancora sul timoniere.....p.56

Note.....p.60

περὶ τῆς πόλεως γάρ ἐστι τοῦ σκάφους ὅλου
(Soggetto è l'intera nave della polis)
Aristofane, Vespe

1. La simbolica marina e nautica

In ogni costruzione metaforica, sia essa destinata a un uso poetico oppure ad un impiego scientifico, è possibile individuare un sistema primario -che nel nostro caso sarà sempre la società e/o lo stato - ed un sistema secondario o sistema di riferimento.

Il primo sistema di riferimento o campo metaforico sul quale desidero soffermarmi è quello della cosiddetta "nave dello stato".

Presso i popoli mediterranei la simbolica marina e nautica governa molti campi della vita pubblica e privata. Nella rappresentazione greco-antica dell'al di là per esempio, Caronte conduce i defunti verso il regno dei morti trasportandoli su una barca [1]; sempre nell'antichità greca la nave è spesso anche immagine della vita umana che oscilla sul mare del mondo trasportata dalle onde degli eventi[2].

Presso gli autori romani e poi medievali e rinascimentali, la metafora del viaggio per mare concorre sovente a raffigurare la composizione di un'opera poetica :"Vela dare","vela trahere", stanno in Virgilio per "comporre poesia" [3]; Cicerone rivendica la metafora anche alla prosa: dovrà egli usare il "timone della dialettica", o alzare subito le "vele del discorso"?[4]

In Dante, nei versi iniziali del Purgatorio, è la "navicella dell'ingegno" che alza le vele per spingersi in acque più favorevoli[5]; la stessa metafora marina viene poi ripresa con toni grandiosi ("O voi che siete in piccioletta barca") all'inizio del secondo canto del Paradiso [6].

Simbolo del destino individuale, la nave può rappresentare però anche destini collettivi: ne sono una prova la metafora politica della nave dello stato e la metaforica ecclesiastica della nave della chiesa. Poche parole su quest'ultima prima di dedicarci al tema principale.

La prima comparsa del paragone che fa rassomigliare la chiesa ad una nave sembra essersi verificata in Tertulliano [7]. Di lì la metafora della nave della chiesa che avanza guidata da Cristo come nocchiero si spinse nella letteratura e nell'iconografia cristiane, raggiungendo il massimo dell'espansione nel secolo XV [8]. Una descrizione eseguita dal gesuita Francesco Bencio in un'orazione del 1590 puntualizza i punti di contatto con una precisione casuistica degna di nota: la croce di Cristo equivale all'albero maestro, il pontefice al timoniere, i marinai ai sacerdoti, i passeggeri al popolo e così via[9]. Colpisce l'assenza, in questa nave, della divinità stessa alla guida, come pure l'assenza della vergine o di qualunque santo: il comando supremo è invece assunto dal pontefice, e i gradi subalterni sono occupati dalle gerarchie ecclesiastiche in ordine decrescente di importanza. Che differenza con il canto dell'avvento di Johannes Teuler (sec. XIV), tuttora vivo nella liturgia protestante, dove il vascello della fede è dipinto avanzare recando a bordo il Figlio di Dio e lo Spirito santo!

"Es kommt ein Schiff geladen
bis an seinen höchsten Bord,
Es trägt Gotts Sohn voller Gnaden,
Des Vaters ewigs Wort.

Das Schiff geht still im Triebe,
Es trägt ein theure Last,
Der Segel ist die Liebe,
Der heilge Geist der Mast.

Der Anker haft auf Erden
und das Schiff ist am Land:

Gotts Wort thut uns Fleisch werden,
Der Sohn ist uns gesandt" [10].

Una analisi particolareggiata sul tema della cristiana navis ecclesiae che pretendesse magari di abbracciare anche l'apparato iconografico sarebbe comunque troppo vasta per essere contemplata in questa sede. Torniamo quindi alla metaforica navale dei destini politici collettivi che ci interessa più da vicino, e cioè a quella della navis reipublicae.

2. La nave come simbolo della società umana

> "Der Mensch führt sein Leben und errichtet seine Institutionen auf dem festen Lande. Die Bewegung seines Daseins im ganzen jedoch sucht er bevorzugt unter der Metaphorik der gewagten Seefahrt zu begreifen" [11].

Per quanto paradossale questa constatazione possa sembrare, essa è senz'altro vera. Il paradosso si rivela tanto più evidente, quanto più si constata che per gli antichi popoli mediterranei il mare non era una presenza tranquilla, ma al contrario una realtà inquietante e paurosa. Tant'è che nell'Apocalisse di San Giovanni il nuovo mondo nel quale la gloria di Dio è stata realizzata e dove regna l'eterna felicità degli eletti è un mondo in cui non c'è più il mare (he thalassa ouk esti eti)[12].

Lungi dall'essere un simbolo amichevole e pacifico, il mare rappresenta piuttosto uno stato di disordine e di violenza barbarica, l'aspetto ostile e pauroso della natura:

> "The sea, in fact, is that state of barbaric vagueness and disorder out of which civilization has emerged and into which, unless saved by the efforts of gods and men, it is always liable to relapse" 13.

E' comprensibile quindi che la nave venga usata come meta-

fora per una società umana in pericolo, minacciata dall'esterno (tempesta o bonaccia, scogli) o dall'interno (ammutinamento). La nave che lascia il porto per inoltrarsi in alto mare è assunta volentieri a immagine dell'umanità o della società umana in lotta col destino per raggiungere una meta precisa. La relazione della nave col mondo esterno e con gli elementi naturali che lo compongono, nonché la sua organizzazione e strutturazione interna, offrono una cospicua varietà di momenti metaforici adattabili a situazioni diverse:

a) l'isolamento dell'imbarcazione circondata dai flutti (nessuno può entrare o uscire, che lo voglia o no), ben si presta a raffigurare una comunità o un gruppo ristretto all'interno di una realtà più vasta (una setta religiosa, un partito politico, una corrente di pensiero, o anche una nazione o un popolo in mezzo ad altri popoli) o anche l'intera civitas terrena nella quale tutti gli uomini sono nati a partire da Adamo e nella quale tutti, associati da interesse o da amore, perseguono lo stesso fine;

b) la minaccia o almeno le incognite presentate dalla navigazione in mare aperto (tempesta, pirati) o il pericolo proveniente dall'interno dell'imbarcazione stessa (ammutinamento) ben rappresentano la situazione di pericolo esterno (aggressioni) o interno (guerre civili) in cui uno stato può trovarsi. In questo caso il tertium comparationis tra comunità a bordo della nave e stato consiste nel fatto che un gruppo di uomini è in entrambi i casi impegnato a mantenere in piedi una precisa forma societaria o a difendere la propria esistenza con un comportamento coordinato e adeguato allo scopo;

c) la struttura dell'equipaggio offre un modello di stratificazione della società umana secondo una distribuzione gerarchica dell'autorità: capitano, nostromo, timoniere, marinai, passeggeri, vengono adottati come metafore della varietà dei gradi sociali o delle funzioni politiche e amministrative;

d) la necessità di un pilota esperto e competente alla guida della nave, che altrimenti si troverebbe in balia dei pericoli accennati al punto b), offrono l'estro per esigere identiche competenza ed esperienza da chi è alla guida dello stato. In questo caso la metaforica si riduce spesso ad un unico punto di paragone: gubernare navem=gubernare rempublicam.

e) i componenti l'equipaggio, oltre alla distribuzione gerarchica delle funzioni, presentano una varietà di tipi umani che ritrae la diversità dei caratteri dei membri di una società umana con le loro interrelazioni dialettiche.

f) lo scopo della nave, la funzione specializzata che essa ha da assolvere -pesca, commercio, guerra, esplorazione- presentano un parallelo con scopi e finalità di una società politica;

g) la ribellione interna infine, l'ammutinamento della ciurma, possono essere assunte secondo una variante che ne dà un giudizio di valore negativo - il rifiuto ubristico di accettare la condizioni di esseri finiti e dipendenti, la ribellione originaria di Lucifero o di Adamo- oppure secondo la variante che ne dà un giudizio di valore positivo - la sollevazione eroica contro il potere arbitrario e capriccioso dell'autorità suprema e la richiesta di riconoscimento dei diritti degli altri occupanti dell'imbarcazione, compresa la messa in discussione del modo in cui si effettua l'ingresso a bordo dell'im-

barcazione stessa.

Momenti forti della metaforica marina politica sono proprio il primo e l'ultimo di questa rassegna: l'immagine dell'unità stabile e primigenia di una collettività omogenea che si schiera in modo compatto di fronte a un ambiente naturale ostile, e la messa in discussione di questa unità in nome di una rivendicazione dei membri subalterni dell'equipaggio a decidere sulla rotta da seguire, sui mezzi da usare e sulle finalità da conseguire.

3. La nave stato dell'antichità classica: il pensiero greco

La metaforica navale politica trae la sua origine riconosciuta e la sua diffusione nella nostra cultura dai versi di due poeti dell'antichità, Alceo e Orazio.

Il frammento di Alceo in questione (46 A) così suona nella traduzione italiana di Filippo Maria Pontani:

"Io non decifro
questa rissa di venti. Mare grosso:
l'onda di qua, di là s'attorce. Siamo
una ciurma a deriva.

Il fortunale strema:
rigurgiti d'acqua soverchiano
la scassa; vela diafana, squarci
enormi;

anche le sartie cedono..." [14]

Il passo di Orazio cui ci riferiamo è invece la famosa, anche se poeticamente non sublime, Ode 1, 14, che inizia coi noti versi asclepiadei:

"O navis, referent in mare te novi
fluctus. o quid agis? fortiter occupa
portum." [15]

Come si può agilmente constatare, in nessuna delle due composizioni poetiche si fa esplicito riferimento a una situazione politica o allo stato. E di fatto c'è da dubitare che l'intentio prima dei due poeti sia stata realmente quella di riferirsi a una realtà politica, come è stato detto, una lotta di correnti nel caso di Alceo o una descrizione dello stato nel caso del poeta latino [16]. Importante per la nostra disamina è solo che la tradizione abbia accettato e propagato l'interpretazione metaforica politica.

Nel caso di Orazio, il responsabile dell'interpretazione dell'ode in senso politico è il retore Quintiliano il quale, a illustrazione di che cosa sia l'allegoria, adduce quel passo di Orazio dove si parla di "navem pro re publica, fluctus et tempestates pro bellis civilis, portum pro pace et concordia" [17].

L'interpretazione quintilianea si affermò così saldamente, che Johann Heinrich Voss, traduttore di testi classici antichi in lingua tedesca vissuto a cavallo tra XVIII e XIX secolo e poeta a sua volta, non ebbe esitazioni nell'intitolare la traduzione tedesca dell'ode oraziana An die Republik [18].

Nel pensiero greco, nella poesia come nella letteratura, l'immagine della nave dello stato è ricorrente [19]. Il fenomeno sembra più comprensibile se si tiene conto del fatto che la visione greca dello stato è di norma una visione molto concreta: lo stato sono gli uomini che lo compongono, quegli stessi ateniesi che si ritrovano insieme a teatro o nella piazza, immediatamente presenti e visibili. Lo stato greco è, come una

---

nave, un artefatto,

> "ein in sich geschlossenes und klar nach aussen abgegrenztes Gebilde, dem menschlichen Geist unmittelbar fassbar und vorstellbar...oder mit anderen Worten,

in der griechischen Staatsvorstellung ist der gleiche plastische Sinn wirksam, der der griechischen bildenden Kunst und Baukunst ihre Eigenart gibt" [20].

Un paragone presentato da Aristotele visualizza con efficacia l'idea greca dello stato: come ogni oggetto possiede la misura che gli si adatta, sicché una nave della lunghezza di una spanna o di due stadi non è della giusta misura né può essere usata, così anche lo stato ha una misura e una dimensione caratteristiche che sole gli si adattano adeguatamente[21].

Se Aristotele guarda più alla struttura della nave, ai caratteri artificiali che essa presenta come opera umana, per parlare di analoghi caratteri dello stato, nel suo frequente uso della metaforica nautica Platone presta invece maggior attenzione agli uomini che si trovano a bordo, soffermandosi in particolare sulla necessità della competenza e dell'esperienza di chi è addetto al comando dell'imbarcazione.[22]

Nell'Alcibiade Platone sottolinea il fatto che se un passeggero privo della necessaria esperienza assumesse il comando della nave porterebbe senz'altro tutti quelli che si trovano a bordo alla rovina, esattamente come un malato libero di fare tutto ciò che gli piace rovinerebbe la propria salute. Così, conclude l'autore del dialogo, nell'amministrazione di una città e in genere nell'esercizio di ogni autorità e di ogni potere, chi non ha le qualità necessarie è condannato a comportarsi in modo sbagliato. Così è anche, scrive Platone nella lunga e minuziosa metafora nautica esposta nella Repubblica, per i governi che rifiutano di lasciarsi guidare dai filosofi. Negli stati dove i governanti sono stolti e incompetenti, privi delle necessarie conoscenze e poveri di esperienza, regna un disordine paragonabile a quello che regna in una nave coman-

data da un capitano sordo, miope e ignorante. La narrazione platonica evoca con estrema plasticità la visione di una nave di folli: i marinai si azzuffano fra di loro per impadronirsi della guida; bevono e schiamazzano; talvolta uccidono e gettano in mare i loro avversari: che cosa sia un vero timoniere, esperto del tempo e delle stagioni, del cielo e delle stelle, dei venti e di tutto il resto che compete al suo campo, non lo sanno [23].

4. La nave stato dell'antichità classica: il pensiero latino

Nel pensiero latino la metaforica navale trova una diffusione ancora più ampia che nel pensiero greco: ne troviamo diversi esempi in autori quali Livio, Plinio, Gellio, Cassio Diogene; l'autore che comunque ne fa più vasto uso, o che comunque verrà in maggior misura assorbito dalla tradizione è sicuramente Cicerone. Nella terminologia metaforica di Cicerone si riflette con chiarezza la diversa concezione dello stato romano rispetto allo stato greco:

> "Die richtige Wahrnehmung dieser Interessen des Gesamtvolkes muss in den richtigen, dazu berufenen und fähigen Händen liegen. Das ist nach römischer Auffassung der durch Tradition, Erfahrung, Bildung und Besitz ausgezeichnete Adel (...). Im Gegensatz zur griechischen Auffassung, die dem einzelnen Bürger als Glied der Gemeinschaft persönlich mitverantwortlich macht für Wohl und Wehe des Staates, ist in Rom die Vornahme von Handlungen im Namen und für des Staat ausschliesslich Aufgabe und Recht der dazu vom Volk berufenen Vertreter, der Beamten" [23].

Conseguenza di questo concetto di stato è che in Cicerone la nave metaforica non è vista come terreno esistenziale del popolo - e infatti dalla nave romana sono assenti, a differenza

della nave greca, le persone, cioè i membri dell'equipaggio e i passeggeri- quanto come campo di interesse generale amministrato dai politici. Per lui la nave dello stato è metafora per la res publica, la cosa del popolo, assunta dal punto di vista dei rappresentanti della nobiltà. Di conseguenza la metaforica ciceroniana della nave dello stato si riduce quasi esclusivamente agli aspetti di guida al timone, concentrandosi essenzialmente sulle figure del pilota (gubernator= consoli) e dei timonieri (vectores=politici che prendono parte alla direzione e all'amministrazione della cosa pubblica).

I nemici della cosa pubblica diventano all'interno della metafora tempeste e pirati [24]; una politica inadeguata conduce al naufragio dei suoi rappresentanti, non necessariamente all'affondamento dello stato [25]. Il popolo sale a bordo ma non partecipa alla conduzione della nave-cosa pubblica:

> "Die Teilhabe am Staatsschiff bestimmt sich also für Politiker und Volk nach dem Grad ihres Einsatzes für die res publica. Bei Ciceros Fixierung auf das Führungsproblem ist es nicht verwunderlich, dass er das Schiff der res publica in erster Linie als Administrationsschiff für ihre Politiker betrachtet"26.

Questa concezione si rivela ancor più evidente allorché Cicerone sperimenta il proprio naufragio personale: in un momento di isolamento politico egli scrive infatti al suo amico Attico di aver lasciato la nave perché a bordo (cioé alla guida del timone) non c'era più posto per lui [27].

Non gli resta che sedersi sulla riva e contemplare tristemente il naufragio dell'imbarcazione statale; senza godere però segretamente della propria incolumità, come sembra fare l'epicureo Lucrezio nei famosi e discussi versi 2, 1-4 del

De Rerum Natura:

"Bello, quando sul mare si scontrano i venti
e la cupa vastità delle acque si turba,
guardare da terra il naufragio lontano:
non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovine,
ma la distanza di una simile sorte"28.

Anche questa metafora marina fu ampiamente ripresa dalla tradizione; per designare però piuttosto la contrapposizione tra la terra ferma e il mare instabile, tanto da un punto di vista esistenziale quanto da un punto di vista conoscitivo, come mostra Hans Blumenberg nel suo Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Nell'interpretazione esistenziale l'immagine del naufrago travolto dai flutti equivale metaforicamente alla instabilità e precarietà dell'esistenza umana, continuamente messa in forse da pericoli, mentre lo spettatore che da riva assiste vale per chiunque non si lasci troppo coinvolgere dagli eventi altrui, ma preferisca starli a guardare; in quella conoscitiva invece la posizione di chi sta a riva rappresenta il possesso saldo di verità già conosciute, e la posizione di chi annaspa tra i flutti l'incertezza magmatica in cui oscilla quella parte di fenomeni naturali per la quale non è stata trovata ancora spiegazione.

Ma torniamo a Cicerone e alla metaforica del proprio naufragio personale; di se stesso caduto in disgrazia e costretto a occupare una posizione di infima importanza Cicerone scrive:

"Sedebamus enim in puppi et clavum tenebamus;
nunc autem vix est in sentina locus"29.

Anche qui per Cicerone l'abbandonare la posizione di guida sta per essere estromesso dall'imbarcazione, o essere cacciato nella stiva come un semplice mozzo.

Perfino una figura eccezionale di timoniere, quello cioè che

per la romanità classica era il dittatore- entra ed esce dalla nave dello stato in relazione alla durata e all'efficacia del suo compito; in quanto tiranno egli decide la rotta (e in questo caso si può parlare, in caso di rivolta, di ammutinamento); ma poiché egli partecipa alla res publica solo in misura limitata ed eccezionale, egli deve essere escluso da quella nave al cui comando individui troppo deboli per provvedere autonomamente a loro stessi l'hanno posto.

Il popolo romano -si rende lucidamente conto Cicerone- preferisce nelle contingenze difficili obbedire a un solo dittatore:

> "Sed ut ille qui navigat, cum subito mare coepit horrescere, et ille aeger ingravescente morbo unius opem implorat, sic noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus, minatur, recusat, appellat, provocat, in bello sic paret ut regi"30.

In questo paragone un terzo protagonista si aggiunge al cittadino inquieto e al marinaio in pericolo, e cioè il malato affetto da grave malattia: tutti e tre invocano nel pericolo l'aiuto di un uomo solo cui mettere in mano il proprio destino, facendo affidamento sulla sicurezza offerta dalla stabilità di una mano unica. Il reggente della cosa pubblica ha infatti compiti analoghi a quelli del comandante della nave e del medico: preservare il più a lungo possibile la salvezza e la felicità degli uomini:

> "ut enim gubernatori cursus secundus, medico salus, imperatori victoria, sic huic moderatori rei publicae beata civium vita proposita est" 31.

In questo accostamento del timoniere/medico con l'uomo politico la metaforica navale ciceroniana presenta un tratto comune con l'immaginario greco: sia Platone che Cicerone insistono infatti, attraverso la metafora del nocchiere e del me-

dico, sul tema dell'esperto; è importante invocarne la presenza perché le decisioni che costoro hanno da prendere investono direttamente vita e morte delle persone loro affidate.

Di fatto la metafora dello stato-nave è usata nel pensiero greco e latino, a differenza che in quello moderno, per lo più in situazioni di tempeste politiche, per visualizzare i rischi con la significativa immagine di una imbarcazione in procinto di naufragare[32]. In questo caso è importante che la comunità trovantesi a bordo della nave si organizzi come un'unità chiusa, compatta e coordinata, allo scopo di fronteggiare il pericolo e preservare la propria esistenza nella forma in quel momento posseduta.

Vorrei concludere queste considerazioni sulla nave dello stato nell'antichità classica con alcune riflessioni di ordine filologico. Nelle lingue romanze il termine latino gubernator è rimasto ad indicare l'attrezzo che determina la direzione di una imbarcazione, ma è confluito anche nei vocaboli che definiscono la conduzione della cosa politica. Colui che al timone presiede si è rivelato essere in epoca romana -come abbiamo verificato in Cicerone- la figura principale dell'intera struttura. Esso ha dato luogo a una serie di termini propri e traslati: it. governale, span. gobernalle, port. governo, fr. gouvernail, ingl. governor; e i corrispondenti verbi it. governare, span. gobernar, port. governar, fr. gouverner, ingl. govern.

Tale terminologia rende più celere e più evidente in queste lingue in passaggio dal significato metaforico a quello proprio: il fatto di usare lo stesso verbo per l'atto di dirigere una nave come quello di dirigere uno stato (si "governano"

entrambi) rende l'associazione tra stato e nave ben più immediata e autoevidente nelle lingue romanze che non in altri raggruppamenti linguistici che usano per i due atti di dirigere una nave o uno stato terminologie diverse (cfr. per es. i ted. steuern e regieren).

5. La nave stato nell'età moderna

Nella letteratura classica antica è difficile incontrare navi dello stato le cui singole parti possano essere interpretate secondo un contenuto specifico che ne attesti la funzionalità; vi si possono sicuramente riconoscere aspetti differenziati: un capitano, un equipaggio (o una ciurma) e dei passeggeri; una rotta e una meta o un porto; una navigazione favorevole o minacciata da venti e burrasche o paralizzata dalla bonaccia. E' vero tuttavia che è assente una casistica minuziosa e dettagliata che differenzi le funzioni delle singole parti. Sarà questa invece una caratteristica della metaforica ecclesiastica della navicella della chiesa[33]. Qui l'immaginazione dei teologi si sbizzarrirà nell'inventare i più disparati e peregrini paragoni, entrando con assoluta serietà nei più minuti particolari: citiamo solo l'esempio di Ippolito da Roma († 235) che smonta accuratamente la nave della chiesa pezzo per pezzo: ecco che Cristo ne è il pilota, l'albero maestro il segno vittorioso della croce, prua e poppa rispettivamente l'est e l'ovest, i due timoni l'antico e il nuovo Testamento, le funi l'amore di Cristo, la cisterna d'acqua dolce il battesimo, la vela bianca lo Spirito santo, l'ancora di ferro le leggi

di Cristo, i rematori gli angeli custodi (!) e così via [34].

Questa attenzione alla struttura e al funzionamento dell'imbarcazione, sconosciuta al pensiero classico antico, sarà invece presente nella metaforica moderna. Esaminiamo il caso della metaforica navale che ricorre nella Repubblica di Bodin. Quel che colpisce dell'uso bodiniano dell'immagine della nave stato è che esso sembra più una concessione fatta agli autori classici che non una ripresa effettiva delle tematiche familiari all'immaginario greco e romano:

> "Tout ainsi que le navire n'est plus que bois, sans forme de vaisseau, quand la quille, qui soustient les costes, la proue, la poupe, et le tillac, sont ostés: aussi la République sans puissance souveraine, qui unit tous les membres et parties d'icelle, et tous les ménages et colleges en un corps, n'est plus République. Et sans sortir de la similitude, tout ainsi que le navire peut estre demembré en plusieurs pièces, ou bruslé du tout: ainsi le peuple peut estre escarté en plusieurs endroits, ou du tout estaint, encore que la ville demeure en son entier: car ce n'est pas la ville ny les personnes qui font la cité, mais l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine, encore qu'il n'y ait que trois mesnages" [35].

Della navis pro republica è qui rimasto ben poco: questo vascello che si può scomporre in membra o in parti sembra infatti molto più simile alle macchine della ragione sei-settecentesca che verranno prese in esame nel prossimo capitolo, che non alla fragile imbarcazione sbattuta dai flutti della ragione antica.

E' questo un caso in cui la metafora sembra anche a me non calzante, non appropriata. Più adeguata all'oggetto essa sembra diventare nel momento in cui si concentra non sull'unità del vascello ma sul ruolo del capitano; in questa parte si raf-

figura Bodin stesso nell'atto di offrire ai sovrani le sue regole politiche, che egli reputa praticabili e non utopiche; e se fallirà nel suo scopo non lo si potrà rimproverare, come non si possono rimproverare il medico vinto dalla malattia o il timoniere sopraffatto dalla tempesta, "pourvu que l'un ayt bien gouverné son malade, et l'autre son navire"[36]. Nella parte di capitano di vascello Bodin raffigura anche il governante, che come quello deve possedere una autorità totale, essere legibus solutus, poter disporre liberamente di leggi e diritti consuetudinari, per assicurare una conduzione coerente e efficace dello stato[37].

Lo stesso concetto viene ripreso un trentennio più tardi quasi letteralmente da Jacob Bornitz, il primo rappresentante sistematico della scuola di economia politica tedesca. In un trattato del 1610[38] egli assume in toto le tesi bodiniane sulla sovranità[39] - che deve essere 1. summa, 2. perpetua, 3. soluta, non tanto perché richiesto dalla sua natura, quanto dall'uso o dai fini della sovranità stessa -, riprendendo l'analogo paragone del timoniere che non interpella certo i suoi compagni di viaggio per decidere la rotta da seguire:

> "Nec enim opus est in Repub. forti viro tantum, verum etiam libero exolutoque legum vinculis, qui Rempublicam ad nutu fortunae et tempestatum mutationumque motus gubernare et regere possit. Qui enim legibus solutus non est, quomodo legum rationes pro variatione circumstantiarum mutabit et aptabit?"[40]

Dello stesso torno di tempo, ma di ben diversa natura, è invece la già citata orazione del gesuita Francesco Bencio, recitata nel 1590 di fronte al cardinale Ascanio Colonna e intitolata De comparatione navis et reipublicae. Proprio non si può dire che in queste pagine l'autore travalichi degli scopi pu-

ramente retorici e di bello scrivere. Suo unico scopo sembra essere infatti quello di mostrare con parole ornate che il paragone secondo il quale la guida della nave è accostabile all'amministrazione della cosa pubblica - paragone che egli definisce "ciceroniano"- è estendibile ad altri campi, quali la porzione di terra abitata dagli uomini, la situazione del genere umano, la chiesa, la condizione esistenziale dei singoli [41].

Tra gli scarsissimi toni di una qualche originalità di questa orazione si può forse citare quello in cui il mare, per il pensiero antico così pieno di minacce e di pericoli, è qui considerato"sua natura tranquillum" [42], sicché i momenti di inquietudine e turbamento, riguardino essi stati d'animo o situazioni politiche, sembrano venir considerati fenomeni rari e anomali.

6. Il mare ritorna ad agitarsi

La serenità offerta da quest'immagine marina sembra essere un caso piuttosto isolato e di breve durata: ché nei paragoni istituiti da alcuni autori del sec. XVIII che ora esamineremo, Federico il Grande di Prussia, Herder e Goethe, il mare riprende a manifestare tutta la possanza minacciosa dei suoi flutti.

Federico il Grande ricorre alla metafora nautica nel suo Testament politique del 1752, dedicato a coloro che come lui si trovano a governare gli stati, e che proprio per questa ragione lo capiranno:

> "Ich verfolge mit der Abfassung dieses politischen Testament keine andere Absicht, als einem Pilotem gleich, der die stürmischen Strecken des politischen Meeres kennt, meine Erfahrungen der Nachwelt mitzuteilen. Ich will die Klippen angeben, die sie zu meiden hat, und die Häfen, wo sie Zuflucht finden kann"[43] .

Per parte sua Herder non vede di meglio, contro i nemici esterni rappresentati da tempeste, scogli, venti, oscurità

notturna, che l'imposizione a bordo di una rigida disciplina. Dopo l'esperienza di una navigazione sul Baltico, Herder riassume le sue impressioni di viaggio notando come la nave sia immagine di una forma di governo particolarmente rigida, in cui tutti hanno i propri posti fissi da occupare, e dove ogni trascuratezza o ribellione viene punita con particolare severità [44]. Si noti qui un "rovesciamento" della metafora: non è più il governo dello stato ad essere figurato dal governo della nave, bensì viceversa:e infatti, si potrebbe dire, Herder non vuol parlare di stato ma di navi.

In Goethe, altro autore che ricorre spesso alla metaforica marina per raffigurare di preferenza il proprio dramma esistenziale [45], incontriamo una nave della monarchia che si dibatte nei flutti della rivoluzione francese. In Die natürliche Tochter, prima parte di una trilogia mai completata in cui Goethe si proponeva di mettere per iscritto i suoi pensieri di anni intorno alla rivoluzione e alle sue conseguenze, un debole re -corrispondente a Luigi XVI - esorta la nobiltà ad unirsi contro il comune pericolo dimenticando le antiche discordie (dem alten Zwist), con le seguenti parole:

"O diese Zeit hat fürchterliche Zeichen:
Das Niedre schwillt, das Hohe senkt sich nieder,
Als könnte jeder nur am Platz des andern
Befriedigung verworrner Wünsche finden,
Nur dann sich glücklich fühlen, wenn nichts mehr
zu unterscheiden wäre, wenn wir alle,
Von einem Strom vermischt dahingerissen,
Im Ocean uns unbemerkt verlören.
O ! lasst uns widerstehen, lasst uns tapfer,
Was uns und unser Volk erhalten kann,
Mit doppelt neuvereinter Kraft erhalten!
Lasst endlich uns den alten Zwist vergessen,
Der Grosse gegen Grosse reizt, von innen
Das Schiff durchbohrt, das gegen äussre wellen
Geschlossen Rämpfend nur sich halten kann" 46.

Le ondate esterne minacciano la nave della nobiltà, ovunque nell'imbarcazione si aprono falle, l'intero sistema gerarchico minaccia di crollare. L'invocazione del re alla comune resistenza risuona come un flebile richiamo nel fragore di questa tempesta che cesserà solo col naufragio della nave stessa.

7. Ancora sul timoniere

Le novità tecniche che nel corso del secolo XIX modificano in profondità l'aspetto della nave, e cioé la sostituzione del metallo al legno nella struttura dello scafo, e soprattutto la sostituzione dell'energia offerta dal vapore a quella offerta dal vento, sembrano non mettere in discussione la metaforica della nave dello stato. Anzi, essa riceve nuovo impulso e nuova linfa proprio dalla crescente importanza che la navigazione viene ad avere nella vita degli stati moderni. Si pensi solo, come riflesso nell'immaginario popolare, all'enorme diffusione della moda dei vestiti alla "marinaretto" per bambini e bambine esplosa nel secolo scorso, la cui influenza si è protratta fino alla metà del nostro.

Con Friedrich Engels la configurazione della nave dello stato torna ad insistere sulla competenza ed esperienza del pilota, proprio alla luce delle competenze richieste dal nuovo apparato tecnico: la metafora è presente in un breve saggio composto da Engels tra l'ottobre 1872 e il marzo 1873 per il giornale italiano Almanacco Repubblicano per l'anno 1874. Argomento dello scritto è se il principio di autorità sia da ricusare in toto come reazionario o se faccia parte inevitabilmente della struttura sociale ed economica degli stati moderni: la risposta di Engels propende per questa seconda soluzione: a suo

parere infatti l'autorità è un fenomeno ricorrente nelle condizioni materiali che regolano un modo di produzione complesso, e si autolegittima in quanto forma di potere che deriva da un sapere e da una conoscenza specifici.

Come esempi Engels adduce la gestione di una filanda di cotone e di una ferrovia: per entrambe sono impensabili un funzionamento corretto e una conduzione coerente senza una volontà dominante (che non deve però necessariamente appartenere ad un individuo singolo, ma può provenire da un comitato di delegati). Il terzo esempio engelsiano, che qui ci interessa, è quello della nave: la necessità di un'autorità, anzi di un'autorità sovrana, viene alla luce nel modo più evidente nel caso di una nave in alto mare. In questo caso infatti, di fronte al più grave pericolo, la vita di tutti dipende dal fatto che tutti obbediscano prontamente e assolutamente all'autorità di uno solo[47].

Ancora un quindicennio, ed ecco la stessa immagine dello stato giocare una parte di rilievo nell'immaginario sociale che accompagna la vita politica tedesca, quando Guglielmo II, nel marzo 1890, prese la decisione di "congedare" Bismarck per assumere da solo la guida dello stato. Il giovane sovrano inviò in quell'occasione al re di Sassonia un telegramma così concepito:

> "Mir ist so weh, als hätte ich noch einmal Meinen Grossvater verloren. Aber von Gott Bestimmtes ist zu tragen, auch wenn man darüber zugrunde gehen sollte. Das Amt des wachhabenden Offiziers auf dem Staatsschiff ist Mir zugefallen. Der Kurs bleibt der alte: Volldampf voraus!"[48]

In una caricatura del giornale satirico londinese "Punch" dal titolo <u>Dropping the pilot</u> [49], il giovane sovrano che as-

DROPPING THE PILOT.

siste con le braccia incrociate alla dipartita del vecchio cancelliere che abbandona la nave per raggiungere il porto con una scialuppa non sembra però particolarmente contrito dell'evento: sembra invece, alla lettera, ridersela sotto i baffi. Resta da chiedersi se la nave "Germania" troverà la rotta giusta senza la guida del suo anziano ed esperto pilota.

L'immagine del capo di stato che pilota la nave non è comunque una raffigurazione riservata unicamente ai governi "borghesi". Essa ha un posto rilevante anche nelle società socialiste. E se Stalin preferiva farsi raffigurare come il macchinista che dirige a tutto vapore il treno della rivoluzione approfittando della recente ed eccitante realtà tecnica della ferrovia, con Mao Tze Tung si ritorna invece all'immagine tradizionale del prode timoniere che sfidando venti e onde conduce la nave della rivoluzione verso un sereno futuro [50].

Stranamente, la raffigurazione della nave dello stato non ha perso di fascino neanche ai nostri giorni, e continua ad accompagnare il pensiero umano da almeno duemila e cinquecento anni.

Ma questo è un destino comune a molte metafore di antica fortuna, tra cui anche quelle che formeranno oggetto della nostra attenzione nei capitoli a venire: sembra quasi che una volta individuato un paragone di successo, che "piace", diventi doveroso usarlo, e che quasi non se ne possano inventare altri a piacere, o che almeno non sia così facile farlo.

NOTE

[1] Cfr. Lexikon der christlichen ikonographie, a cura di Engelbert Kirschbaum S.J., Roma-Freiburg-Basel-Wien, Herder 1972, vol.4, col.62.

[2] Platone, Leges, 803.

[3] Virgilio, Georg., II,41; IV, 117.

[4] Cicerone, Tusc., IV, 5,9. Cfr. Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern-München, Francke, 1963, p.139.

[5] Dante, Purgatorio, I, 1 sg.

[6] Id., Paradiso, II, 1-15.

[7] De Bapt., 12; 9,4; cfr. Lexikon der christlichen ikonographie, cit., col.61-67.

[8] Op.cit., col.65.

[9] "De christiana dicam rep. navi quam simillima, cuius praecepta arbor, crux Christi salutaris=specula, Sanctus Dei spiritus, qui praesidet reipublicae=antemmnae, decreta pontificum=armamenta , monumenta sanctorum=vectores, populus=nautae, sacerdotes=nautarum praefecti, episcopi=gubernatori; pontifex maximus, qui sedens in puppi clavum tenet, ventosque moderatur, vosque adhibet sibi in consilium". Franciscus Bencius S.J., De Comparatione navis et reipublicae, audiente Ascanio Columna cardinale (Roma 1590), in Orationes et carmina, Ingolstadii 1602, p.400.

[10] Deutsche Volkslieder, Sammlung von F.L. Mittler, Frankfurt 1865, p.319.

[11] Hans Blumenberg, Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p.9.

[12] Apocalisse o Rivelazione di S. Giovanni, XXI, 1.

[13] W.H. Auden, The enchafèd flood, or the romantic iconography of the sea, London, Faber and Faber, 1951, p.18-19.

[14] Saffo, Alceo, Anacreonte, Liriche e frammenti, Torino, Einaudi, 1965, p.59.

[15] e continua :"nonne vides, ut/nudum remigio latus/ et malus celeri saucius Africo/antemnaeque gemant ac sine funibus/vix durare carinae/possint imperiosus/aequor? Non tibi sunt integra lintea,/non di, quos iterum pressa voces malo./quamvis Pontica pinus, silvae filia nobilis,/iactes et genus et nomen inutile ;/ nil pictis timidus navita puppibus/fidit. tu nisi ventis/debes ludibrium, cave./nuper sollicitum quae mihi taedium,/nunc desiderium curaque non levis,/interfusa nitentis/vites aequora Cycladas".

[16] La critica più coerente e meglio documentata contro l'interpretazione corrente è probabilmente quella di Otto Seel, in Zur Ode I,14 des Horaz. Zweifel an einer communis opinio, in Festschrift Karl Vretska, Heidelberg 1970, p.204-249: riferendosi all'ode di Orazio egli scrive tra l'altro:"Tatsache ist, dass von Staat, Politik oder irgendetwas dergleichen, was zur Auflösung der angeblichen Staatsmetapher zwänge, kein Wort dasteht; der Staat kommt überhaupt erst dadurch ins Gespräch, dass eine geläufige und gut eingeübte Metapher älterer Provenienz auf das Horazgedicht draufprojiziert wird"(p.213).

[17] Quintiliano, Institutiones oratoriae libri XII, VIII, 6,44.

[18] Cfr. Walter Killy, Elemente der Lyrik, München, C.H. Beck, 1972.

[19] Cfr. gli studi accurati di Elimar Schwartz, De metaphoris e mari et re navali petitis..., Diss., Kiel 1878; Johannes Kahlmeyer, Seesturm und Schiffbruch im antiken Schriftum, Diss. Hildesheim 1934; K.H. Kaiser, Das Bild des Steuermannes in der antiken Literatur, Diss. Erlangen 1953.

[20] Ernst Meyer, Vom griechischen und römischen Staatsgedanken, in Das Staatsdenken der Römer, a cura di Richard Klein, Darmstadt 1966, p.65-86, p.85.

[21] Aristotele, Pol. 1326 a 40 sgg.

[22] V. Platone, Polit. 298 d-e e 302; Alcib. 135; Leg. 758a; Rep. 488-489c. Cfr. anche G.O. Berg, Metaphor and comparison in the Dialogues of Plato, Tesi, John Hopkins Univ.1903, p.45.

[23] E. Meyer, op.cit., p.80.

[24] "...qui in maximis tempestatibus ac fluctibus rei publicae navem gubernassem salvamque in portu collocassem...", Pis.,9, 20. "Etenim si mihi in aliqua nave cum meis amicis navigantibus hoc iudices accidisset, ut multi ex multi locis praedones classibus eam navem se oppressuros minitarentur, nisi me unum sibi dedidissent, si id vectores negarent ad mecum simul interire quam me tradere hostibus mallent, iecissem ipse me potius in profundum ut ceteros conservarem, quam illos mei tam cupidos non modo ad certam mortem, sed in magnum vitae discrimen adducerem. cum vero in hanc rei publicae navem ereptis senatui gubernaculis fluitantem in alto tempestatibus seditionibus ac discordiarum armatae tot classes, nisi ego essem unus deditus". Pro Sest., 20, 45-46.

[25] Cicerone, Ad Att., 2,7,4.

[26] Eckart Schäfer, op.cit., p.274-275.

[27] Cicerone, Ad Att. 2,7,4.

[28] Tr.it. Della natura, Firenze, Sansoni, 1969, p.73.

[29] Cicerone, Ad Fam., IX, 15,3.

[30] Cicerone, De re publica, I,40,63.

[31] Ivi, V,6,8.

[32] Heinz Berthold per es. stigmatizza la situazione di pericolo dello stato come l'unica a sostegno della quale venga usata la metafora della nave: "nicht Reflexion über das Wesen des

Staates und seine Aufgaben sind Ansatzpunkt für das Bild vom Schiff des Staates, sondern allein die tödliche Not, in die der Staat geraten kann". In: Die Metaphern und Allegorien vom Staatsschiff, Staatskörper und Staatsgebäude in der römischen Literatur der ausgehenden Republik und frühen Kaiserzeit, in Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra, Praga, Academia, 1968, p.96.

33 Cfr. qui nota 9.

34 Da : Helmut Quaritsch, Das Schiff als Gleichnis, in Recht über See, Hamburg 1979, p.262. Il tema della nave della chiesa è stato comunque accuratamente trattato da Hugo Rahner in Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, p.319 sgg.

35 Jean Bodin, Les six livres de la République, Paris 1583, cap.I, p.12-13.

36 Op.cit., p.5. L'abilità e la moderazione del timoniere alla guida dello stato nave sono richieste anche da un lettore contemporaneo dei Sei libri della repubblica, il bremese Arnold Clapmar. Nei suoi De Arcanis rerumpublicarum libri sex, del 1605, Clapmar esprime questo concetto con una similitudine in versi presa a prestito dal poeta comi o latino Titinio :"Sapientiā gubernator navim torquet, non valentiā" (cfr. lib.II, cap.XXIII).

37 J. Bodin, op.cit., lib.I, cap.10. Il paragone col nocchiero viene usato anche a sostegno della tesi secondo la quale la miglior forma di governo è la monarchia; anzi, "il est certain que la Monarchie tyrannique est quelquesfois plus à souhaiter que la Democratie, ou Aristocratie pour bonnes qu'elles soyent: car si plusieurs maitres pilotes pour sages qu'ils soyent s'empeschent l'un l'autre voulans tous ensemble tenir le gouvernail: aussi feront plusieurs seigneurs, qui veulent tous ensemble gouverner une République, ores qu'ils soyent sages et vertueux"(p.967), lib.VI cap.IV.

38 Jacob Bornitz, De majestate politica et summo imperio ejusque functionibus, Lipsiae 1610.

39 "Universalis est potestat, quod universos aut singulos saltem unico imperio complectatur et coerceat", op.cit., p.53.

40 Op.cit., p.55.

41 Franciscus Bencius S.J., op.cit., p.392-393.

42 Op.cit., p.401.

43 Friedrich der Grosse, Testament politique (Das politische Testament von 1752), in Werke, a cura di G.B. Volz, Berlin 1912, vol.VII, p.117.

44 "Das Schiff ist das Urbild einer sehr besondern und strengen Regierungsform. Da es ein kleiner Staat ist, der überall Feinde um sich siehet, Himmel, Ungewitter, Wind, See, Strom, Klippe, Nacht, andre Schiffe, Ufer, so gehört ein gouvernement dazu, das dem Despotismus der ersten feindlichen Zeiten nahe kommt. Hier ist ein Monarch und sein erster Minister, der Steuermann: alles hinter ihm hat seine angewiesenen Stellen und Amter, deren Vernachlässigung und Empörung insonderheit so scharf bestraft wird". Herder, Journal meiner Reise im Jahre 1769, in Sämmtliche Werke a cura di B. Suphan, vol.4, Berlin 1878, p.354-355.

45 H. Blumenberg, op.cit., cap.IV (Überlebenskunst), p.47-57.

46 Goethe, Die natürliche Tochter, v. 361 sgg., in Werke, Weimar 1889, vol.10, p.264-265.

47 Friedrich Engels, Von der Autorität (1874) in Marx-Engels-Werke, vol.18, Berlin 1973, p.305-308.

48 Da Zeiten und Menschen. Geschichtliches Unterrichtswerk, vol.3, B: Das Werden der modernen Welt (1648-1900), a cura di E. Goerlitz, Paderborn-Hannover 1968, p.214.

49 Punch, or the London Charivari, 29.3. 1890.

50 Cfr. i canti rivoluzionari cinesi riportati in appendice a Klaus Mehnert, China nach dem Sturm, 1971, p.332.

CAP. III METAFORE ORGANICISTE E MECCANICISTE

Indice

1. Metafore e modelli.....p. 66

2. Metafore storico-evolutive e metafore funzionaliste.p. 70

3. Caratteri distintivi dell'organismo e della macchina.....p. 74

4. Organismo come macchina.....p. 78

5. L'automatismo sociale.....p. 83

6. Meccanismo e progettualità.....p. 86

7. Quale organismo e quale macchina.....p. 89

8. La metaforica dell'orologio.....p. 91

9. Il politico come medico e come meccanico.....p. 94

10. Perfezione della semplicità e semplicità della perfezione.....p. 99

11. Introiezione e trasformazione del modello.....p. 102

12. I modelli diventano conflittuali.....p. 106

Note.....p. 114

"Eliminare le metafore non vuol dire soltanto strappare i fiori dal sentiero della verità, ma significa anche privarsi dei mezzi che aiutano ad affrettare il cammino verso di essa. E ciò non soltanto perché non si può scrivere senza metafore; senza metafore non si può nemmeno pensare".

H. Weinrich, Linguistik der Lüge

1. Metafore e modelli

Volendo attenerci a una casistica rigorosa, dovremmo parlare di metafore solo riferendoci ad espressioni del tipo "Achille è un leone". Già infatti l'espressione "Achille è come un leone" non è già più, propriamente parlando, una metafora, ma viene classificata dalla retorica come un paragone.

Ma nostro assunto di partenza, già abbondantemente illustrato, è proprio una definizione ampia, "debole" se vogliamo, del termine metafora. Con esso tendiamo infatti a definire un insieme di espressioni figurate che hanno in comune il carattere di designare non letteralmente, quindi anche immagini, paragoni, analogie, catacresi, metonimie. Assumiamo insomma come definizione di metafora quella di un terminus technicus che include e riassume diversi procedimenti di trasferimento di significato.

Né l'assunzione della traslazione da un sistema secondario di riferimento a un sistema primario, oggetto di indagine, verrà comunque giustificata in termini di verità o falsità, come se l'espressione metaforica fosse "falsa" mentre l'espressione propria è "vera". Questa prospettiva mi sembra infatti, più che scorretta, non rilevante.

Molto più rilevante e feconda della coppia di termini vero/falso è invece a mio avviso la coppia nuovo/vecchio, o più esattamente noto/ignoto. L'adottare questa coppia di opposti significa infatti manovrare le metafore come tentativi di passaggio da una realtà nota ad una realtà ignota, dopo aver individuato l'esisten-

za di alcune proprietà comuni. Questo permetterà per esempio di confrontare tra di loro altre proprietà; in caso di affinità o di coincidenza si sarà ampliato, se non l'orizzonte della spiegazione, almeno quello della comprensione.

Che la metafora "scientifica" sia centrata sul rapporto tra il noto e l'ignoto sembra essere già presente a Turgot, dal momento che egli scriveva nel 1750 :

> "quanto a me credo che le metafore siano nate dal fatto che ciò che è nuovo si raffigura per mezzo di ciò che è vecchio nel nostro cervello, e ciò che è vecchio è in certo qual modo un inizio del nuovo" [1].

E che cosa di più vecchio per l'uomo se non l'uomo stesso? Per questo motivo la mente umana, scriveva Vico,

> "fa sé regola dell'universo d'intorno a tutto quello che ignora", sicché in tutte le lingue "la maggior parte delle espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e delle umane passioni" [2].

Questa consapevolezza è attribuibile comunque ad autori operanti a partire dagli ultimi decenni del secolo XVIII. Per età precedenti, come per esempio Medio Evo e Rinascimento, occorre infatti adottare criteri differenti. Intendo dire che i pensatori illuministi erano a mio avviso già consapevoli di usare le espressioni metaforiche nello stesso modo in cui noi usiamo i modelli: come semplificazioni e interpretazioni del reale, non come descrizioni del reale stesso [3]. Ma questa stessa consapevolezza mi è difficile attribuirla al pensiero poniamo elisabettiano o rinascimentale; in esso infatti le analogie tra microcosmo e macrocosmo, le corrispondenze istituite tra

il corpo dell'uomo e il corpo del mondo, l'anima dell'uomo e l'anima dell'universo, sembrano finalizzate a dimostrare che il mondo "è un animale", non che si comporta "come un animale"; in altre parole esse paiono presentare una descrizione letterale piuttosto che escogitare una modellistica[4].

Anche nel caso del parallelo analogico tra microcosmo e macrocosmo, si direbbe che non esiste un sistema primario (l'oggetto dell'analisi) e un sistema secondario o di riferimento (il campo metaforico usato). I due termini si rimandano l'uno all'altro, sono per così dire entrambi contemporaneamente sistemi primari e sistemi di riferimento. La loro reciprocità e specularità ne modifica la portata esplicativa in una direzione che non è quella della spiegazione modellistica (passaggio dal noto all'ignoto).

Un esempio significativo del passaggio dal primo al secondo tipo di spiegazione è quello offerto da Harvey. Intorno alla anatomo-fisiologia harveyana si sono costruite interpretazioni contrastanti, dove l'oggetto della diatriba sta proprio nell'uso del modello. Ad esempio Gargani fa di Harvey un moderno a tutti gli effetti, un costruttore di schemi artificiali, derivanti dall'uomo su imitazione della natura, che funzionano da paradigmi esplicativi. Harvey avrebbe già compiuto il rovesciamento epistemologico in forza del quale la natura costituisce lo sfondo a partire dalla rappresentazione del quale l'uomo costruisce i propri modelli artificiali. Accanto a questo Harvey, Alessio consigliava però di non dimenticare l' Harvey aristotelico, che non assume il modello come mero schema o come mera ipotesi di lavoro, ma vede per esempio nel "circolo" il paradigma del moto perfetto e nell'introduzione della

circolazione in anatomo-fisiologia la riprova dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo e l'esistenza in tutti gli aspetti della natura del moto circolare [5].

Se Harvey rappresenta ancora un tassello di passaggio verso l'uso modellistico della metafora, pensatori già di poco posteriori (è il caso di Hobbes) mostrano che il processo è giunto alla fase terminale. L'universo simbolico del '700 risulta svuotato di corrispondenze magiche e vale esclusivamente come fattore interpretativo, anche se rimane un universo simbolico ricco e caldo di metafore.

Sul finire del secolo è Kant a compendiare con estrema chiarezza il significato del modo di rappresentazione simbolico. Si tratta di una esibizione indiretta fondata sull'analogia -scrive egli nella Critica del giudizio (1790)- in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo della riflessione. In questa analogia

> "il Giudizio contiene un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che un simbolo. E' in tal modo che si rappresenta lo stato monarchico come un corpo animato, quando esso sia governato da leggi popolari sue, e invece come una semplice macchina (una specie di mulino a braccia) quando sia dominato da un'unica assoluta volontà; in tutti e due i casi la rappresentazione è soltanto simbolica. Non c'è, è vero, alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia; ma l'analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità" 6.

2. Metafore storico-evolutive e metafore funzionaliste

Le metafore associate al comportamento degli aggregati umani possono essere distinte in due archetipi principali: le metafore storico-evolutive e le metafore funzionaliste. Al primo aggregato appartengono tutte le descrizioni del genere umano in cammino. L'oggetto e' generalmente l'umanita' presa nel suo insieme, cronologicamente e spazialmente, e il parallelismo piu' spesso istituito e' quello tra i periodi della storia umana e le eta' dell'uomo. La metafora della crescita, pervenutaci attraverso il doppio canale della tradizione greca classica e di quella cristiano-agostiniana[7] ebbe un successo strepitoso e il suo residuo emotivo e' ancora vivo. Qui l'analogia e' legata alle fasi del ciclo vitale: come l'individuo attraversa le fasi di nascita, crescita, maturita', vecchiaia, morte e dissoluzione, cosi' l'umanita' -in alcuni casi - o un singolo popolo -in altri- sono destinati a percorrere queste stesse fasi. Nel secolo XVIII gli esempi si sprecano e il paragone e' cosi' costante ed esteso da apparire un luogo comune indifferenziato. Di infanzia del genere umano o di morte del corpo politico parlano tutti :Rousseau, Turgot, Morelly, Condillac, Linguet, Condorcet, e poi Hume, Ferguson, Millar, Dunbar, lord Kames e ancora Kant e Lessing e soprattutto Herder, con la sua metafora vegetativo-biologica condotta ricorrendo alternatamente agli esempi dell'albero e dell'uomo in crescita.

All'interno di questa rappresentazione ricorrente e apparentemente omogenea sembrano comunque potersi istituire alcune differenziazioni. Una sul passaggio dall'una all'altra eta', l'altra sullo stadio finale del processo.

Nella disamina del corso storico, del ciclo che va dalla nascita alla morte, e' raro che il passaggio dall'uno all'altro stadio venga messo in rilievo da avvenimenti epocali. In genere il modello dello sviluppo vitale attraverso le fasi di nascita, adolescenza, maturita', decadenza e morte contempla un tipo di sviluppo che muove da inizi rozzi e incompleti verso compimenti piu' complessi e adeguati all'interno di un processo continuo e costante. Dove e' possibile trovare un'articolazione piu' complessa del passaggio attraverso stadi successivi e' nella scuola scozzese. Per Millar, Ferguson, Robertson infatti, le eta' dell'umanita' che hanno il loro parallelo nelle eta' dell'uomo corrispondono a stadi successivi di sviluppo che sono basati su diversi modi di sussistenza (caccia e pesca, pastorizia, agricoltura, commercio). I teorici della legge dei quattro stadi (ai quali vanno pero' aggiunti Goguet e Turgot, Helvétius e Smith) affiancano alla spiegazione metaforica un tentativo di istituire una comparazione empirica dei dati osservabili e accertabili del mondo umano.

L'altra differenziazione riguarda invece lo stadio finale del processo. Qui l'elemento di punta non sono piu' gli scozzesi, bensi' i francesi. Di fronte a un declino irrimediabile della civilta' corrispondente alla vecchiaia delle nazioni che si trova per esempio nelle pagine di Hume, si erge infatti il progresso senza limiti ne' confini che, incarnato nel famoso "homme qui n'aura pas de vieillesse" di Fontenelle,

filtrera' nelle magnifiche e progressive sorti del genere umano di Turgot, Saint-Pierre, Condorcet. In questi ultimi poi il comportamento del genere umano rivela anche la propria totale emancipazione dalla Rivelazione, dal momento che lo sviluppo cui e' soggetta l'umanita' non e' sorretto da un ordine impresso dall'esterno ma da un ordine interno in cui ogni stadio e' regolato -leibnizianamente- dalle coordinate dello stadio precedente.

Se le metafore storico-evolutive si applicano alla storia del genere umano o di particolari societa' umane, intento delle metafore funzionaliste e' invece quello di mostrare secondo quale modello funziona, opera, agisce la societa'e/o lo stato. Per rimanere a nostra volta nel figurato, si potrebbe dire che le metafore del primo tipo interpretano l'umanita' secondo l'immagine di un solido ascensionale, per esempio un cono o una piramide poggianti sul vertice, mentre quelle del secondo tipo perimetrano l'indagine descrittiva intorno a una sezione orizzontale della figura solida, rappresentandone lo spaccato.

Qui l'oggetto in esame non e' piu' l'umanita' nel suo complesso bensi' la societa'. Si tratta pero' di una societa' non esattamente centrata in un punto preciso dello spazio e del tempo, quanto di un oggetto, ambiguo, che oscilla tra essere e dover essere, tra quello che e' poniamo la Francia degli anni cinquanta del secolo XVIII e quel che dovrebbe essere se operasse secondo regole adeguate. La descrizione che se ne da' in termini metaforici oscilla a sua volta tra un polo teorico di definizione esemplificativa e generalizzante

("tutte le società passate, presenti e future presentano tali e tali comportamenti"), e un polo empirico di descrizione secondo dati osservabili della realtà che circonda l'osservatore. Il tutto potrebbe essere tradotto in uno schema coerente avente come centro la società che circonda l'osservatore e come estremi rispettivamente le regole di comportamento storico delle società finora osservate e il modello logico-ipotetico proposto per migliorarne le condizioni. In realtà il più delle volte le analisi dei pensatori del XVIII secolo sfuggono a una concettualizzazione di questo tipo a causa dell'incommensurabilità dei livelli di discorso usati, tra loro eterogenei. Come nel caso delle utopie infatti, nel corso delle analisi metaforiche della società si assiste a continui salti logici derivanti dal confronto tra dati storici e quindi temporali e ipotesi atemporali e quindi assolute; e le aporie che ne risultano difficilmente possono essere ricomposte.

D'altra parte le utopie, almeno le utopie politiche, non sono favole; esse non sono cioè narrazioni scollate dalla realtà, preoccupate solo di mostrare le bellezze di una situazione di sogno. E' vero che si può far propria la critica di Engels alle utopie e riconoscere con lui che gli utopisti presuppongono le caratteristiche della società altra in base a un ideale sentimentale prefigurato, proponendosi illusoriamente la liberazione non di una classe particolare ma di tutta l'umanità [8]. Ma non per questo si può rivolgere loro in toto l'accusa di ignorare le condizioni storiche presenti della società di cui fanno parte e del governo sotto il quale si trovano a vivere.

Un modo per aggirare le aporie che nascono dal conflitto

tra situazione storica concreta e situazione immaginaria dipinta dall'utopia o dalla metafora potrebbe essere quello di assumere queste ultime come modelli contenenti proposte e suggerimenti: esse non spiegano come e quando arrivare allo stato ideale utopico, ma si limitano a mostrare in che direzione ci si potrebbe muovere e quali trasformazioni pratiche potrebbero essere adottate per modificare la realtà presente. Si pensi solo alla serie di vantaggi pratici proposti dall'inventore del termine utopia -che a posteriori potremmo chiamare divinazioni- che rendono più piacevole e serena la vita degli abitanti della terra visitata da Raffaele Itlodeo: condizionalità della pena, città-giardino, incubatrici artificiali, sei ore di lavoro quotidiano ecc. [9]

3. Caratteri distintivi dell'organismo e della macchina

Le analisi funzionaliste si possono servire del paradigma organico o del paradigma meccanico. Ciò vuol dire che il dividere tout court la metaforica politica settecentesca in meccanica e organica, attribuendo alla prima una funzione di retroguardia e alla seconda una funzione vitale e progressista mi sembra del tutto inadeguato. In realtà i sistemi di riferimento hanno intenti differenti in relazione al fatto se si vuol prendere in esame il mutamento storico di un popolo o il suo comportamento in un periodo determinato, o anche in un momento non definito ma assunto come paradigmatico. In questo modo quindi il campo metaforico organico potrà essere presente senza contraddizione nella metaforica storico-evolutiva come in quella funzionalista: quelli che cambieranno saranno i fattori noti che se ne vorranno estrapolare per

attribuirli al sistema primario: crescita e sviluppo, per la metafora storico-evolutiva; organizzazione, per la metafora funzionalista.

A partire dall'età romantica siamo soliti attribuire caratteri distinti e specifici alla nozione di organismo e a quella di meccanismo; ma non bisogna dimenticare che questa classificazione è appunto di origine romantica e che prima, nel corso del '6-'700, essa sarebbe apparsa priva di senso in quanto i due modelli non si presentavano come conflittuali o come alternativi. Per il pensiero razionalista e classicista macchina e corpo erano entrambe figure di organizzazione, quindi di armonia.

Ma procediamo con ordine.

Volendo definire oggi i tratti distintivi della macchina, ne individueremo:

a) l'articolazione, in quanto la macchina è costituita da un insieme di pezzi che collaborano insieme;

b) la ripetizione, perché essa è insieme indefinitamente riproducibile e a sua volta in grado di riprodurre indefinitamente operazioni programmabili;

c) l'autonomia, poiché la macchina possiede una fonte di energia interna o almeno costantemente disponibile, che le conferisce una possibilità di indipendenza;

d) l'artificialità, dal momento che la macchina è prodotta dalla manifattura sulla base di un progetto;

e) l'incapacità di riprodursi, in quanto la macchina non è in grado di generare nuovi esemplari di se stessa, partendo da se stessa;

f) la struttura dell'intero, che equivale completamente alla somma delle sue parti, e che continua a comportarsi in modo identico senza preoccuparsi di quante volte queste parti siano state rimosse e poi rimesse insieme;

g) l'invarianza, perche' la macchina rimane sempre identica a se stessa e non si trasforma col tempo;

h) l'utilizzabilita', poiche' la macchina e' sempre fine e strumento per qualcos'altro [10].

Viceversa, i caratteri peculiari dell'organismo consisteranno:

α) ancora nell'articolazione di parti che collaborano insieme ad una attivita' comune;

β) nella non riproducibilita' dall'esterno, perche' ogni organismo e' unico e diverso da tutti gli altri;

γ) ancora nell'autonomia, in quanto l'organismo possiede una forma di energia interna che gli conferisce indipendenza di comportamento;

δ) nella naturalita', nel senso che l'organismo non puo' essere prodotto da un progetto artificiale, ma e' dato in natura e come tale ha da essere assunto;

ε) nell'autogenerazione, data dal fatto che l'organismo e' in grado di riprodurre se stesso in esemplari simili anche se non identici;

ζ) nella struttura dell'intero, che e' considerato di valore superiore alle parti, mentre le parti stesse hanno valore solo come componenti dell'intero;

η) nella crescita di cui l'organismo e' capace e che lo porta a modificarsi continuamente;

ϑ) nella finalita' in se', poiche' l'organismo e' come tale fine a se stesso, anche se puo' contemporaneamente servire da strumento per altri [11].

Ora, se questo e' lo schema nel quale siamo soliti inquadrare i due modelli, meccanico e organico, non per questo siamo autorizzati ad attribuirlo allo stile di razionalita' del '6-700. Se noi infatti rivolgiamo il nostro interesse piuttosto agli aspetti di artificialita', riproduzione, crescita, finalita', cioe' ai momenti differenzianti i due modelli, l'eta' della ragione classica lo rivolgeva piuttosto agli aspetti di articolazione, autonomia, controllo, armonia, cioe' agli aspetti che i due modelli hanno in comune.

In una parola quello che l'eta' della ragione classica va cercando nella modellistica meccanicista e organicista e' la stessa figura di <u>organizzazione</u> : un insieme di elementi semplici e invarianti che agisce in conformita' a leggi costanti e immutabili, dai quali possono essere dedotte per ragionamento e verificate per osservazione regole di comportamento politico, economico, psicologico, morale, religioso.

Insomma, sembra di poterne concludere che i pensatori settecenteschi cercavano nella metaforica organico/meccanica una formulazione molto vicina a quella che noi cerchiamo di dare con la nozione di sistema: un "set of unities with relationship among them", un tutto "che funziona come tutto sulla base degli elementi che lo costituiscono" o, secondo una vecchia ma particolarmente efficace e ben articolata definizione di de Saussure "una totalita' organizzata, composta di elementi solidali che possono essere definiti soltanto gli uni in rap-

porto agli altri, in funzione della loro collocazione in questa totalita' [12].

Proprio il fatto che il pensiero settecentesco non registra una frattura importante tra il tipo di rappresentazione legato alla metaforica organica e quello connesso alla metaforica meccanica e' una conferma del fatto che tale pensiero cercava in entrambi i modelli gli elementi caratterizzanti il comportamento di un "sistema" definito come interrelazione di elementi che costituisce un'entita' o un'unita' globale [13].

Nel corso del XVIII secolo non v'è opposizione tra macchina e organismo, ma questo anche in base a una convinzione diffusa che assegna una specie di priorita' e di preminenza specifica al modello meccanico; la convinzione cioe' - di origine iatromeccanica e cartesiana- che l'organismo funzioni come una macchina (cui corrisponde l'atteggiamento reciproco, che porta a concepire macchine che ricalcano la sequenza dei gesti umani).

Allora lo sfondo analogico istituito da Descartes e composto di automi, orologi, fontane artificiali, mulini, organi [14] non solo si assume il compito di spiegare il comportamento del corpo animale, ma estende la propria portata esplicativa fino a includere le modalita' di funzionamento di quell' organismo piu' vasto e articolato che e' il corpo sociale.

4. Organismo come macchina

Alla voce Economie animale dell'Encyclopédie si puo' leggere ·

> "Le corps humain étant considéré par rapport aux différentes motions volontaires qu'il est capable de ré-

présenter, est un assemblage d'un nombre infini de leviers tirés par des cordes; si on le considère par rapport aux mouvements des fluides qu'il contient, c'est un autre assemblage d'une infinité de tubes et de machines hydrauliques; enfin si on le considère par rapport à la géneration de ces mêmes fluides, c'est un autre assemblage d'instrumens et de vaisseaux chymiques, comme phyltres, alembics, récipients, serpentines, etc., et le tout est un composé que l'on peut seulement admirer et dont la plus grande partie échappe même à notre admiration".

Diderot si permette di correggere il tiro, ma non di molto. Alla voce Méchanicien, dopo aver criticato l'eccesso di zelo dei medici cartesiani nell'istituire minuziose corrispondenze tra gambe e pilastri, costole e travi, denti e cunei, ossa e leve, specifica che il corpo umano è sì una macchina, ma una macchina "d'un genre bien différent", en tant qu'elle est susceptible de mouvemens accidentels, dépendans de la volonté". E' il principio del movimento autonomo, da sé, che differenzia la macchina animata dalla macchina inanimata. Diderot vi insiste nel tentativo di spezzare il perfetto parallelismo corpo/macchina e di mettere in rilievo non le affinità ma le differenze tra i due, evidenziare "ce qu'il (il corpo) a de propre et de relatif à des lois particulières".

Nonostante queste correzioni, destinate, come vedremo, a condurre in ben altra direzione, l'Encyclopédie nel suo insieme ci trasmette una immagine del corpo umano che continua a comportarsi come un orologio o come una macchina statico-idraulica composta di solidi e fluidi.

Sotto il referente metaforico del corpo non va insomma cercata una componente organicista, ma una componente meccanica.

Un esempio che colpisce è sicuramente quello tratto dalla dedica della più celebre delle utopie francesi del finire del

secolo XVII, l'Histoire des Sevarambes:

> "Il en est à peu près du corps politique comme du corps naturel, où le sang circule perpétuellement pour en nourrir toutes les parties, sans toutefois jamais sortir des veines; à moins qu'on les ouvre tout exprès pour verser au-dehors ce trésor précieux, qui contient en soi tous les principes de la vie" [15].

Fisica, anatomia e politica ne risultano strettamente intrecciate, senza che sia possibile istituire barriere o dire dove comincia l'impiego di un possibile campo metaforico e dove termina quello di un altro.

Ma l'esempio più pertinente è sicuramente quello di Hobbes. Lo stato Leviatano è come un uomo in cui la sovranità è l'anima, i magistrati le giunture, i consiglieri la memoria, i sistemi politici i muscoli, gli amministratori i nervi, gli ambasciatori gli occhi, le colonie i figli ecc. Ma che "cos'è il cuore, se non una molla, e che sono i nervi, se non delle corde, e che le giunture, se non delle ruote, che mettono in moto tutto il corpo" [16]? Il Leviatano è il Dio "artificiale" ricostruito dall'uomo secondo il contratto; come tale, una macchina, la più grande di tutte le macchine: lo stato. Il personalismo si annulla nel processo di meccanicizzazione, che prevale e si impone all'interno della metafora [17]. L'analogia tra società e macchina istituita da Hobbes per sillogismo, dove il termine medio è il corpo, la maggiore e la minore rispettivamente la macchina e la società, divenne una permanenza per almeno tutto il secolo successivo, dando luogo talvolta a curiosi interscambi nella terminologia stessa dell'analisi della società. Penso per esempio a Genovesi, che intitola il primo capitolo delle sue Lezioni di commercio, De' corpi politici, e poi lo inizia così:

"A voler ben conoscere una macchina composta di altre piu' piccole, per poterla saviamente muovere e portarla felicemente al suo termine, o scomposta, riordinarla, bisogna che se ne riconoscano le parti tutte quante e le molle; la forza e l'attivita' di queste parti e molle; e oltre a cio' il principal lor motore" [18].

Un altro caso significativo di questa facilita' di passaggio dal corpo alla macchina, dovuta al fatto che questi due modelli non presentano nel secolo XVIII contraddizioni intrinseche, e' riscontrabile in un'opera giovanile di Federico il Grande, le Betrachtungen über den gegenwärtigen politischen Zustand Europas, del 1738. Dopo aver illustrato come la situazione politica europea sia arrivata, nell'epoca in cui egli scrive queste osservazioni, ad un punto assai critico, il futuro sovrano di Prussia cosi' prosegue:

"Das Gleichgewicht ist so gut wie verloren, und die Dinge können ohne grosse Gefahr nicht lange in diesem Zustande bleiben. Es ist wie beim menschlichen Körper, der ohne gleichmässige Mischung von Säuren und Alkalien nicht bestehen kann. Herrscht einer dieser Stoffe vor, so spürt es der Körper, und seine Gesundheit wird schwer erschüttert. Nimmt der eine Stoff Nicht mehr zu, so kann das zur völligen Zestörung der Körpermaschine führen" [19].

Ancora un esempio proveniente dalla scena culturale tedesca, prima di tornare a Hobbes. Si tratta di un brano tratto dai Masnadieri. In esso il giovane Schiller parla del corpo umano come di una macchina dotata di oscillazioni meccaniche, rivelando il debito dello studente di medicina alla fisiologia meccanicista diffusa agli inizi del secolo:

"Müssen denn aber meine Entwürfe sich unter das eiserne Joch des Mechanismus beugen" si lamenta Franz von Moor nella sua stanza " ..."Philosophen und Mediziner lehren mich, wie treffend die Stimmungen des Geists mit den Bewegungen der Maschine zusammen lauten. Gichtische Empfindungen werden jederzeit von einer Dissonanz der mechanischen Schwingungen begleitet-Leidenschaften misshandeln die Lebenskraft-der überladene Geist drückt sein Gehäuse zu Boden-... [20].

Ma torniamo al padre fondatore della nostra metafora per esaminare quale uso ne faccia. In Hobbes infatti la metafora e' compiutamente modello interpretativo.

Lo schema metaforico hobbesiano deriva dalla osservazione del comportamento del corpo macchina e viene generalizzato in funzione di paradigma di esplicazione. Che poi la similitudine si operi facendo perno su quell'elemento comune che e' la scomponibilita' del tutto nelle sue parti costituenti, Hobbes ce lo spiega in modo cosi' chiaro da non lasciar adito ad equivoci:

"Come in un orologio e in qualsiasi altro meccanismo piu' complesso non si puo' capire il funzionamento di ciascuna parte e di ciascun ingranaggio, se non lo si smonta, pezzo per pezzo, la materia, la forma, il movimento delle singole parti; cosi' pure, nello studiare il diritto pubblico e i doveri dei cittadini, bisogna, non certo scomporre lo stato, ma considerarlo come scomposto nei suoi elementi, per ben capire qual sia la natura umana, sotto quali aspetti sia adatta a costituire uno stato, e in che modo gli uomini che voglio-

no associarsi debbono accordarsi" [21].

Del resto, che il problema fosse quello della componibilita'- scomponibilita' in parti ce lo ripete Diderot, sempre a proposito dei paralleli tra il corpo animale e la macchina: paragonare l'animale alla macchina vuol dire pensarlo come un

> "corps composé, dont les parties sont d'une telle sorte de matière, de figure et de structure, que par leur connexion, elles sont susceptibles de produire des effets déterminés pour une fin préétablie".

5. L'automatismo sociale

La scomponibilita' in parti della macchina presuppone cosi' gia' agli occhi dei contemporanei la possibilita' di determinare gli effetti per un fine dato, di istituire un controllo sulle parti e sul tutto. E' la docilita' automatica, dell'automa, di cui parla Foucault, il manichino meccanico che e' insieme simbolo visualizzato di potere e sogno di una societa' "militare" in cui gli ingranaggi della macchina sono perfettamente subordinati e sincronizzati, controllabili e sostituibili.

> "Il sogno di una societa' perfetta, gli storici delle idee lo prestano volentieri ai filosofi e ai giuristi del secolo XVIII; ma esisteva anche un sogno militare della societa': esso si riferiva non allo stato di natura ma agli ingranaggi accuratamente subordinati di una macchina, non al contratto primitivo, ma ad addestramenti indefinitamente progressivi, non alla volonta' generale, ma alla docilita' automatica" [22].

L'innocua metafora della macchina applicata alla societa' sembra celare il sogno di una condizione artificiale, control-

labile e dominabile in ogni momento.

La filosofia meccanica rimane centrale all'elaborazione del sistema politico ideale nello spirito del secolo XVIII, e una mentalita' geometrica che scopre il proprio ideale in una struttura ragionevole e ragionata, e che ne e' il prodotto, determina le principali direzioni della filosofia francese ed europea del settecento.

> "La nature même vient à l'appui de cette logique et, ce faisant, deviendra elle aussi un modèle de la perfection humaine et divine. Si la nature semble laisser parfois à desirer, il suffit que la raison vienne combler les lacunes et que l'art l'arrange comme il faut" [23].

Il brano citato e' di Roger Clark, autore di una serie di osservazioni sull'andamento fortemente meccanicista assunto dalle citta' immaginarie prodotte dall'utopia, che ben si adatta a sostegno della mia tesi.

Da dove deriva infatti quell'aspetto di regolarita', di sobrieta', di stabilita' ed equilibrio, di ordine e di simmetria che caratterizza le citta' utopiche della letteratura del secolo XVIII, se non dal modello della macchina, dal suo funzionamento regolare e ripetitivo, dalla facilita' e dall'armonia con le quali la macchina gira producendo il suo artefatto?

Pensiamo alle varie citta' utopiche (Séveriade, Leliopolis, Selenopolis, Lunol...) e alle costanti esigenze di trasparenza, di armonia, di classificazione che devono regolare la vita delle societa' che esse ospitano nelle loro strade e

nelle loro abitazioni[24]. Pensiamo alle richieste di pulizia, di acqua corrente, di verde, di aria salubre, di piazze ampie e luminose che pervadono le pagine degli utopisti; pensiamo alle strade dritte e spaziose che sfociano su quelle vaste piazze, seguendo un ordine e una armonia perfetti, programmate secondo quello stesso criterio di distribuzione e di classificazione che il secolo cercava di imporre all'intero campo dei fenomeni naturali e sociali[25].

Non vi vediamo forse una richiesta fondamentale di automatismo, di funzionamento eterno, di assenza di ogni modificazione, di meccanica solida a garanzia del funzionamento dell'insieme? Non vi vediamo l'individuo trasformato in una molla tra le altre, allo scopo di garantire un sistema senza intoppi, l'uomo ridotto allo statuto di una delle ruote dentate del meccanismo dello stato, come lo sono gli abitanti di Calejava[26], che non hanno nome, ma si identificano grazie al numero della loro abitazione aggiunto a quello della nascita?

> "Il serait difficile de nier la tendance totalitaire de l'entreprise utopique en général. La mecanisation de l'homme est un processus lent et subtil, et part d'une conception de l'individue comme objet disponible à la manipulation pour les intérêts du groupe"[27].

L'automatismo meccanico dei progetti utopici del secolo XVIII si rispecchia anche nel fatto che in Utopia la citta' come la societa' non ha storia: non storia passata, per il retaggio di influssi negativi, di errori, di incrostazioni determinate dal caso o da decisioni assunte senza direttive che essa potrebbe trascinare con se'; ma nemmeno storia futu-

ra. Crescite demografiche e urbanistiche, modificazioni nel tipo di vita o nell'architettura non sono previste né sarebbero compatibili con un tipo di realta' che rispecchia la perfezione, e che come una macchina riproduce eternamente lo stesso manufatto.

6. Meccanismo e progettualita'

Se il modello meccanico spesso si adattava con estrema facilita' -come abbiamo visto- alla utopia, al sogno di una societa' perfetta, oppure, altrettanto opportunamente, a descrizioni dello stato presente che non ne prevedessero modificazioni -come nel caso di Hobbes- , non altrettanto si puo' dire dell'applicazione della metafora meccanicista a progetti di riforma della societa'. Infatti se il secolo XVIII e' caldo di utopie, lo e' anche di progetti di riforma, realizzati o meno. E caratteristica del secolo e' anche e proprio il fatto che tra riforma e utopia esiste un gioco di interazioni e di rimandi reciproci, che sogni di societa' ideali e progetti di miglioramento presunti realizzabili convivono insieme, separati da confini talvolta assai labili.

Purtroppo l'applicazione del modello meccanico a una disamina politica che sia insieme descrizione di uno stato presente e proposta di modificazione futura cade spesso in aporie dovute all'incommensurabilita' dei piani (cfr. qui p. 73).

A quella aporia non sfuggiva ad esempio l'analisi politica condotta da Bernard de Mandeville nei Dialoghi tra Cleomene e Orazio, del 1729: essa era insieme descrizione dell'Inghil-

terra coeva e progetto politico per l'istituzione di una perfetta organizzazione statale, meravigliosa macchina di progresso scientifico, economico e culturale, orologio perfetto in quanto controllato da un mirabile meccanismo di leggi, disposizioni, divieti, restrizioni in grado di tutelare la pace laboriosa della nazione. La so cieta' macchina diventa, nell' immaginazione di Mandeville, una societa' telaio e una societa' orologio:

"Nulla piu' del telaio -spiega Cleomene- mi pare appropriato ad una paragone con leggi e la solida struttura di una societa' ben ordinata. La macchina, a prima vista, sembra complicata e incomprensibile, ma i suoi prodotti sono belli e precisi e hanno una sorprendente regolarita'. Ora, la bellezza e la precisione dei manufatti sono soprattutto, anche se non interamente, dovuti all'invenzione e al congegno della macchina".

Il paragone, benche' "volgare", piace ad Orazio, ma a Cleomene ne viene in mente un altro "migliore":

"È comune oggi avere orologi che eseguono diversi motivi musicali con grande precisione. L'applicazione e lo studio, il fastidio dei contrattempi che il fare e il disfare una tale invenzione deve essere costato dall'inizio alla fine, non possono non suscitare il nostro stupore. C'e nel governo di una città fiorente, durato ininterrottamente piu' secoli, qualcosa di analogo. Ogni parte dei suoi regolamenti, anche la piu' piccola e insignificante che non ha richiesto molta fatica e riflessione ha avuto bisogno di molto tempo; e, se guarderai alla storia di una tale citta' dai suoi inizi troverai che i cambiamenti, le correzioni, le aggiunte, gli emendamenti nelle e alle leggi e alle ordinanze dalle quali e' governata, e' prodigioso. Ma, quando siano pervenute alla massima perfezione possibile, cui l'arte e la sapienza umana possono por-

tarlo, allora l'intera macchina funziona quasi da se' con la stessa destrezza che ci vuole per caricare un orologio; e il governo di una grande citta', quando e' ben ordinato e i magistrati seguono il loro fiuto, quand'anche non ci fosse un sol uomo saggio, procedera' bene per lungo tempo"[28].

La tematica principale di questo passo risiede nell'esaltazione dei vantaggi prodotti dalla divisione del lavoro, altro tema prediletto dall'immaginazione metaforica dai tempi dell'apologo di Menenio Agrippa, l'"insulsa favola", come lo definisce Marx, "che rappresenta un uomo come null'altro che frammento del suo corpo"[29], "memorabile esempio" -come l'aveva chiamata Morelly- delle insigni assurdita' propalate da uno "stupido oratore"[30].

La soluzione proposta da Mandeville con le sue metafore introduce in fondo un compromesso tra l'astoricita' della macchina e le trasformazioni della societa'; si accetta cosi' un passato, comune sia alla macchina che alla societa', e un passato tormentato, nel quale la macchina/societa' e' stata pensata e prodotta con "cambiamenti, correzioni, aggiunte, emendamenti". Ma una volta "pronta" pero', la macchina puo' continuare ad andare avanti da se' per molto tempo. Quello che non e' previsto insomma, il pericolo che si vuole scongiurare, e' quello del cambiamento futuro.

La metafora della macchina applicata alla societa' permette di costruire una struttura completamente prevedibile, sia che se ne accetti la storia passata, sia che si pretenda di partire dall'hic et nunc. E dal momento che l'idea di fondo e' che lo stato di un sistema ad un tempo dato determina il suo stato in un altro tempo, sara' possibile predirre il fu-

turo di questo stesso sistema se si conosce il presente, o, come si e' visto nel caso di Mandeville, il presente piu' il passato. Processi politici e sociali risultano dal comportamento di uno stato che, come ogni macchina che si rispetti, dipende solo dalla perfezione del procedere delle spinte e delle trazioni dei suoi elementi costituenti.

7 . Quale organismo e quale macchina

Si puo' affermare che i caratteri che il secolo XVIII si studia di attribuire alla collettivita' sociale attraverso la metafora della macchina o del corpo macchina sono quelli che abbiamo finora identificato: regolarita', autonomia,controllo, prevedibilita'. Ma i campi metaforici non sono sempre gli stessi; l'organismo e' infatti talvolta dato come indifferenziato, e talvolta si incarna nel corpo umano o nella pianta; e la macchina puo' essere semplicemente meccanismo non meglio specificato, ma anche questa o quella macchina particolare.

L'organismo animale non riceve in genere specificazioni particolari; il "corpo" di cui si parla rievoca immediatamente alla mente un corpo umano, senza che gli vengano assegnate caratteristiche particolari che ne sollecitino un'analisi minuziosa.

Piu' specifica, anche perche' piu' rara, la metafora della pianta: se ne trovano esempi in Turgot, Young, Russo, ma soprattutto in Herder, che conduce la sua metafora vegetativo-biologica ricorrendo alternatamente agli esempi dell'albero e dell'uomo in crescita.

Il fisiocrate Turgot, che vedeva nell'agricoltura il motore primo della macchina sociale, e nel suolo l'unico produttore di movimento, di forza e di ricchezza, paragona i rovesciamenti e le distruzioni dei regimi politici alla crescita, morte e stratificazione delle querce secolari delle foreste americane; mentre muoiono e si disintegrano in polvere, arricchiscono tuttavia il suolo con la loro fertile linfa, restituendo alla terra l'elemento fertile che era stato fonte della loro vita...[31]

Un'immagine analoga era quella presentata dal giacobino italiano Vincenzio Russo, il quale compone la similitudine della societa' umana secondo l'immagine di una foresta:

> "Una societa' di uomini e' simile a una foresta. Periscono in essa alcune piante, ma ve ne nascono e crescono altre. La pianta ha quel periodo che la riduce alla fine, non lo ha la foresta. Gli uomini invecchiano, periscono: hanno gli individui della societa' un periodo limitato: non invecchia, non perisce la societa', in cui si rinnovano tuttora gli individui che la compongono"[32].

Un paragone tutto particolare e' poi quello di Edward Young, che nelle sue Conjectures on original composition del 1759, destinate ad avere un successo maggiore in Germania che non in Gran Bretagna e ad inflenzare forse il giovane Herder, sottolinea le qualita' "botaniche" del genio. Young scrive:

> "An original may be said to be of a vegetable nature; it rises spontaneously from the vital root of genius; it grows, it is not made. Imitation are often a sort of manufacture wrought up by those mechanics, art and labour, out of pre-existent material not their own"[33].

Alla metafora "vegetale" si ricorre comunque di preferen-

za quando si vuol descrivere crescita e sviluppo del genere umano o comunque di una societa' di uomini. Come dimostrano gli esempi appena citati, l'aspetto che piu' colpisce nelle piante, quello che con maggior facilita' viene metaforizzato, e' quello della crescita nell'identita'. Mentre dall'organismo animale si estrapola di norma tanto l'aspetto del funzionamento quanto quello della crescita, senza che l'escludere l'uno dei due presenti problemi di coerenza, della pianta si guarda quasi esclusivamente all'aspetto evolutivo e riproduttivo. Significativo di questa metaforica e' il fatto che raramente si assume come referente un'unica pianta; abitualmente e' un insieme di alberi, un bosco, una foresta, un giardino talvolta, a fungere da sistema di riferimento. Piu' che all'individuo si guardera' cosi' a un insieme di piante che pur rinnovandosi e sostituendosi le une alle altre offrono l'immagine costante di un insieme compatto e debolmente differenziato.

8. La metaforica dell'orologio

> "Ein geschickter Mechaniker wird sich mit der äusserlichen Betrachtung einer Uhr begnügen. Es wird sie öffnen, ihre Hebel und Federn prüfen. So sucht auch ein geschickter Staatsmann die bleibenden Grundsätze der Höfe zu erfahren, die Triebfedern der Politik jedes Herrschers, die Quellen der Geschehnisse zu erforschen" [34].

Ecco un altro esempio, contemporaneo a quello di Mandeville, in cui il funzionamento di uno stato viene metaforicamente espresso col funzionamento di un orologio meccanico.

Che l'orologio fosse una metafora costante per la cosmologia sei-settecentesca, e' fenomeno ben noto e studiato; meno noto e' invece il suo uso metaforico in politica.

Nel procedere ad un'analisi notiamo anzitutto che l' "onda metaforica" si produce con la diffusione dell'orologio meccanico, databile in Europa verso la fine del secolo XVII. Le possibilita' di calcolare esattamente il tempo in modo consecutivo attraverso intervalli regolari non poteva non destare stupore e ammirazione. Non che prima di questa data non esistessero strumenti per misurare il tempo: ma clessidre a sabbia o ad acqua fornivano del tempo solo una rappresentazione parziale, per cosi' dire a sbalzi. Con esse non era possibile dire "che ore sono". Con esse si poteva solo circoscrivere un intervallo di tempo parziale, fissare per esempio la durata di un discorso, di un periodo di studio o di preghiera, ma quell'intervallo rimaneva per cosi' dire isolato dalla durata complessiva. Una prestazione più simile a quella dell' orologio meccanico la offrivano le meridiane, eppure anche in questo caso il corso del tempo da esse rappresentato era limitato, costretto a tacere per periodi dell'anno o della giornata piu' o meno lunghi.[35]

L'orologio meccanico segna invece il trionfo di un tempo continuo ed esteso, di un tempo lineare che si svolge lungo una retta procedente dal passato al futuro; e non e' per nulla un caso che le prime rappresentazioni del tempo come linea retta geometrica di Galilei, di Barrow e di Locke siano di poco successive alla scoperta delle proprieta' del pendolo da parte di Galilei stesso e alla loro applicazione all'orologeria da parte di Christian Huygens intorno alla meta' del

secolo XVII.[36]

L'orologio meccanico arricchito del meccanismo di precisione del pendolo era diventato per la prima volta affidabile. In quel momento acquistava un senso il lodarne la precisione, l'accuratezza del funzionamento, l'esattezza della misurazione, ed ammirarne il meccanismo interno, dove leve e molle si muovono in continuazione assicurando il buon funzionamento dell'insieme. Come in quel momento acquistava senso il paragonarne le caratteristiche a quelle del meccanismo statale.

Cosí nel ricco universo di macchine che compone la metaforica meccanica dell'epoca la machina machinarum, la macchina per eccellenza e' l'orologio.

Esso e' la macchina che funziona da sola, il sistema chiuso e animato dotato di regolazione interna, di mobilita' complessa e di attivita' autonoma. E' la macchina che non manca di diversificazione interna, fornita di movimento proprio, nelle quali le parti differenziate concorrono, ognuna al suo posto, alla complessa regolazione del tutto. Esso, si potrebbe dire, concilia artificialita' e autonomia perche' e' strumento di controllo che e' a sua volta costruito e quindi controllabile. E' si' frutto di un processo artificiale, ma nel momento in cui funziona e cammina assume una condizione perfettamente autonoma che non ha piu' bisogno di chiedere ad altri il principio della propria esistenza e della propria organizzazione, ritrovandoli in se'. "A un bout -scrive la Schlanger - l'horloge est faite; à l'autre bout, l'horloge est lue"[37]. Esso e' insieme il colmo dell'autonomia e il

colmo della dipendenza.

9 . Il politico come medico e come meccanico

Le proprieta' dell'orologio meccanico, la sua organizzazione e il suo funzionamento, vengono assunte ancora da Mandeville come campo metaforico per congetturare del funzionamento del cervello:

> "Non credo che, non conoscendo la natura della molla di un orologio, potremmo mai scoprire, con la sola riflessione, la causa del moto senza conoscerne i meccanismi interni. Tuttavia chiunque con mediocri capacita' puo' assicurarsi, guardandolo solo dall'esterno, che e' l' esattezza di qualche curioso meccanismo nascosto a consentirgli di indicare le ore e di misurare il tempo; e che il moto delle lancette, qualunque sia il numero delle cause che lo determina, e' originariamente dovuto a qualcosa dentro l'orologio. Nello stesso modo siamo certi, poiche' gli effetti del pensiero sul corpo sono palpabili, che molti moti dipendono dalle idee per contatto e quindi meccanicamente" [38].

L'analogia tra questo organismo che e' macchina e questo meccanismo che e' corpo si rende ancora piu' esplicita nel caso della malattia/rottura:"I politici saggi scrive ancora Mandeville- sono per il corpo sociale quello che l'arte della medicina è per il corpo naturale" [39]. Il compito sociale del medico politico proposto da Mandeville e' analogo al compito del meccanico politico di cui parlera' trent'anni dopo Condillac. Come il medico sociale deve aver studiato l'anatomia per poter intervenire sul corpo, cosi' il meccanico sociale deve aver studiato la meccanica:

> "Un peuple -espone Condillac- est un corps artificiel; c'est au magistrat, qui veille à sa conservation, d' entretenir l'harmonie et la force dans tous les mem - bres. Il est le machiniste qui doit rétablir les ressorts, et remonter toute la machine aussi souvent que les circostances le demandent. Mais quel est l'homme sage qui hasarderoit de réparer l'ouvrage d'un artiste s'il n'avait auparavant étudié le mechanisme? Celui qui en feroit la tentative, ne courait-pas le risque de le déranger de plus en plus?" 40.

Dunque le società, come i corpi e le macchine, si possono ammalare o guastare; il medico-meccanico provvede intervenendo direttamente sulla parte malata-rotta. E interviene avendo chiaramente presente in ogni particolare il modello perfetto cui adeguare la realtà imperfetta. Mandeville e Condillac intervengono così a buon diritto ai bordi della tematica della scuola fisiocratica, all'interno della quale con maggior completezza si istituisce l'immagine del modello di società perfetta, di stato di prosperità ideale, di ordine normale cui va ricondotta la società ogni volta che si ammala o si guasta. Modello organico e modello meccanico sono ancora una volta affini, in quanto in ambedue vige il parallelo tra stato fisiologico-normalità-funzionamento corretto, e stato patologico-anormalità-funzionamento alterato, nonché in quanto in entrambi regna un'assenza di finalità. Tant'è che il modello di perfezione proposto passa indifferentemente attraverso la metafora del corpo come attraverso quella della macchina. Leggiamolo nella Introduzione alla filosofia economica di Baudeau, dove l'allievo di Quesnay risponde alle obiezioni contro l'efficacia dell'istruzione economica:

"Domandate ai meccanici che vi mostrino una macchina perfetta, in qualunque sia genere, per esempio agli orologiai un oriolo di assoluta perfezione fisica(...) Egli e' men vero che un orologio totalmente ideale che ha giudicato, giudica e giudichera' tutti gli orologi fisici fatti e da farsi, e che ha maturata la differenza tra l'orologio piu' guasto e il miglior capolavoro di Giuliano Leroy?(...)E perché di grazia vorreste voi che l'arte di ordinare le societa' umane non avesse anch'ella come tutte l' altre per esemplare o per modello un'idea metafisica di perfezione impossibile ad attuarsi nel suo tutto completo ed assoluto, ma da cui l'ignoranza e l'incapacita' ci allontanano sempre di piu'? (...) La sanita' completa di un uomo e' pur essa una chimera tutta metafisica, ella non esistera' mai; dunque non bisogna far differenza tra l'uomo che e' attualmente il piu' vicino a morire, e quello che gode della migliore costituzione?" [41].

(Per inciso si noti la corrispondenza quasi perfetta tra il ragionamento analogico di Boudeau e quello condotto centoventicinque anni prima da Descartes nelle Meditazioni metafisiche (1647). Dopo aver spiegato che la malattia del corpo altro non e' che una deviazione dell'ordine naturale come l' alterazione di un orologio che segna male le ore, Descartes dichiara che questo metodo di spiegare la natura

"n'est autre chose qu'une simple denomination, laquelle depend entierement de ma pensée, qui compare un homme malade et une horloge mal faite, avec l'idée que j'ai d'un homme sain et d'une horloge bien faite"[42]).

L'ideale di perfezione e' dunque difficilmente conseguibile; occorre pero' tenerlo sempre presente come termine costante di riferimento per poter diagnosticare i disturbi che

possono verificarsi: il meccanismo e' delicato, puo' essere messo in crisi in qualsiasi momento dall'intervento di un corpo estraneo. Occorre che gli ingranaggi siano conosciuti, come gia' si e' detto, che le parti siano ben saldate e incastrate tra loro per impedire l'interferenza di ostacoli.

> "Quanto sono piu' forti i pezzi d'una macchina composta -scriveva Genovesi-, e quanto meglio commessi, tanto ne viene ella ad essere piu' atta a sussistere, e piu' in grado di respingere gli ostacoli che le si possono attraversare nel muoversi"[43].

Si tratta comunque sempre di ostacoli esterni, corpi estranei, di provenienza esogena. Non e' previsto l'ostacolo interno, inerente al funzionamento stesso della macchina, non e' contemplata l'usura, il logoramento, l'entropia. Spiega Turgot, in una lettera a Hume del 25 marzo 1767:

> "Il y a dans toute machine compliquée des frottements qui ralentissent les effets les plus infalliblement démontrés par la théorie".

Ma col tempo l'equilibrio si ristabilisce immancabilmente:

> "Le niveau même, dans un fluide parfaitement homogène, ne se rétablit qu'avec le temps, mais il s'établit toujours(...)il y a un degré de relâchement nécessaire dans toute machine, sans lequel elle courrait risque de se briser à tout moment",

sicché anche se in determinate circostanze gli sforzi introdotti dal mutamento di qualche condizione aumentano la tensione, "les choses -conclude Turgot- ne tarderaient pas à reprendre leur assiette naturelle"[44].

Se non intervengono agenti esterni di disturbo il meccanismo puo' continuare a procedere inalterato; inoltre esso pos-

siede tali risorse di autoregolamentazione da rendere superfluo o almeno riducibile ai minimi termini l'intervento regolativo dei politici.

Il patrimonio culturale offerto dal giusnaturalismo si faceva sentire con tutto il peso della sua origine platonica, nell'indicare che la verita' sta dalla parte della natura e del modello ad essa ispirato, non dei fatti empirici che possono sempre tradire questa verita'.

Una voce interviene a mettere in crisi questa idea di aggiustamento e riordinamento naturale dei meccanismi sociali, o piu' esattamente l'idea che si possa far sempre affidamento su un funzionamento regolare e corretto, ed e' non a caso - come vedremo piu' dettagliatamente in seguito- la voce di Diderot.

I moderni, scrive Diderot, non mettono in conto usura e rottura, perche' partono dal presupposto di poter disporre di una macchina nuova e in buone condizioni, il che di fatto non si verifica che per breve periodo.

> "Je regarde tous les ouvrages modernes comme une montre qui sortirait de la main d'un géomètre, qui n'aurait fait entrer en calcul ni les frottements, ni les chocs, ni la pesanteur. Les uns ont bien connu le mal et n'en ont point indiqué le remède, les autres ont supposé la machine saine et toute neuve; ou s'ils en ont connu le vice, ils n'ont pas assez senti la difficulté d'y remedier" [45].

Ma di fatto la filosofia che sostiene l'insieme della rete connotativa di Diderot non e' piu' assimilabile al meccanicismo nel senso tradizionale del termine, e di fatto richiede una trattazione a parte, che affronteremo nell'ultimo paragrafo.

10. Perfezione della semplicità e semplicità della perfezione

Soffermiamoci invece per ora sul modello di società ideale, di stato di prosperità cui si accennava nel paragrafo precedente. In che cosa consistono i criteri di buon funzionamento del meccanismo? Che cosa ci induce a preferire una forma piuttosto che un'altra? perché crediamo di scorgere in una degli elementi di garanzia più validi che in un'altra? La risposta è univoca: il criterio di bontà è un criterio di semplicità.

Nel commentare la perfezione amministrativa di una costruzione basata sulle leggi di natura, così scriveva Morelly nella Basiliade (1753):

> "Le mécanisme de cette admirable société se réglait sans effort, sans peine, et presque au premier signal, tant était parfait l'arrangement de tout ses ressorts" [46].

Ma la formula dell'armonia del meccanismo l'aveva data ancor più precisamente un anno prima di Morelly il re Stanislao, nella sua storia del regno di Dumocala:

> "Il en est des monarchies comme de ces machines dont la simplicité fait la perfection. Plus de ressorts et de mouvements paraîtraient leur donner plus de jeu, et ne serviraient qu'à en diminuer la justesse et la force" [47].

Il modello meccanico o organico-meccanico è quindi per i pensatori settecenteschi anche la rappresentazione figurata di una regola di comportamento razionale: il minimo sforzo per il massimo risultato. L'ordine ottimizzante della società politica deve tendere alla massimizzazione delle risorse possedute tramite l'impiego migliore dei mezzi dati; dove il criterio di ottimizzazione dipende dalla semplicità della via

usata e dal minimo consumo possibile di energia:

> "Dans les monarchies -scrive Montesquieu nell'Esprit des lois - la politique fait faire les grandes choses avec le moins de vertu qu'elle peut, comme dans les plus belles machines, l'on emploie aussi peu de mouvements, de force et de roues qu'il est possible" [48].

L'assunzione del paradigma meccanicista sta qui a giustificare la ricerca di un modello razionale di adeguamento a una presunta ragione regolatrice. Il politico avveduto trova una ragione di più per comportarsi come un abile meccanico, in grado di utilizzare i materiali più opportuni in modo ottimale, tendente cioè al risparmio.

Massima semplicità, minimo consumo: ecco i due ingredienti che la razionalità illuminista propone di utilizzare per la produzione di un governo efficiente. In questo essa si dimostrava erede diretta della ragione classica secentesca, e soprattutto dell'ideale leibniziano di realizzazione di un universo armonico dove un Dio ottimizzante sceglie, in base al criterio di maggior perfezione, sussunto a sua volta dalla condizione di maggior semplicità, il migliore dei mondi possibili [49]. La tesi generale sussunta a questa mentalità era che la provvidenza non conosce sprechi di energia nel suo operare, né usa mai mezzi complessi e difficili per eseguire ciò che può essere compiuto in modo più diretto e più facile. Questa concezione forniva inoltre alla scienza moderna il concetto basilare dei vari principi di "minimo sforzo" e di "conservazione" che governano il movimento e la trasformazione in natura, e che furono sviluppati dagli scienziati del XVII e XVIII secolo.

Nel pensiero illuminista a un Dio ottimizzante non fa che sostituirsi una natura ottimizzante, che trova una delle sue

espressioni più coerenti nel pensiero giusnaturalista. Leggiamone un'ulteriore conferma in un testo che presenta notevoli aderenze alle teorie giusnaturaliste, e cioè il Codice della natura di Morelly, vera miniera di metafore sociali. Sotto la guida della natura, scrive Morelly intorno alla metà del secolo,

> "tutto è misurato, pesato e previsto nel meraviglioso 'automa' della società: gli ingranaggi, i contrappesi, le molle, gli effetti. E se si vede un contrasto di forze è un vacillare senza scosse e uno stato di equilibrio senza violenza; tutto è congegnato e diretto verso un solo scopo comune".

Nonostante le mirabili predisposizioni della natura à comunque successo che la maggior parte dei legislatori ha infranto i legami sociali :

> "E' stato quindi necessario -spiega ancora Morelly- a forza di regole e di massime, riparare le continue rotture di una diga imprudentemente opposta al pacifico corso di un ruscello, gonfiatosi per l'esistenza di tale ostacolo e divenuto, per i suoi staripamenti, un mare tempestoso. Maldestri macchinisti, dunque, hanno spezzato alcuni giunti e alcune molle la cui rottura stava per provocare la dissoluzione dell'intera umanità e cercano ora di impedirne la rovina con legamenti stranamente attorcigliati e con contrappesi applicati a caso" [50] .

Il Dio di Morelly ha istituito un principio infallibile di ogni movimento, mirabile sistema di pesi e contrappesi, secondo un piano ammirevole per semplicità, estensione e fecondità di conseguenze, in modo tale che, garantito dalle immutabili leggi divine, l'universo cammina e procede con meravigliosa armonia. E tanto più che le scienze hanno condotto gli uomini abbastanza vicino alla prima molla di quel meccanismo per lasciarla intravedere, dalla contemplazione del congegno non devono che nascere rispetto e ammirazione, non certo maldestri tentativi di manometterlo.

11 . Introiezione e trasformazione del modello

Da quanto si e' visto finora, lo sfondo analogico sul quale si innesta la conoscenza del sociale nell'eta' moderna e' un mondo di macchine semoventi, orologi, automi, mulini, carri, fontane, pervasi da un moto condotto tramite molle, pompe, stantuffi, filtri. Nello sviluppo della trama scientifica, comportamento della macchina, dell'animale, dell'uomo, del sistema sociale e di quello economico vengono assimilati secondo un'unica strategia, che abbiamo riassunto in alcuni punti principali: regolarita' e connessa prevedibilita', autonomia, artificialita', controllo, dominio.

In questa visione d'ordine generale e' possibile collocare alcuni grandi assenti. La Mettrie, dunque, e Quesnay; la loro assenza e' giustificata dalla mancanza, in entrambi, di descrizioni esplicitamente metaforiche, benche' si tratti di nomi che ci si aspetterebbe naturalmente di trovare in una trattazione dedicata alla metaforica organicista e meccanicista nel secolo dei lumi.

Il La Mettrie che nell'Homme plante istituisce puntuali analogie tra il sistema vegetale delle piante e gli organi del corpo umano, non compie niente di simile nell' Homme-machine.

> "L'aspettativa di chi apre l'Homme machine credendo di trovare la mappa del funzionamento dei meccanismi umani o sociali e' destinata ad andare delusa. A La Mettrie non interessano schemi illustrativi e istruzioni per l'uso. Non si cura di mostrare come scattino ingranaggi, ruotino pulegge e come le leve vincano le resistenze. Il meccanismo descrittivo che penseremmo di veder perva-

dere il suo trattato sull'uomo, non c'e." [51].

Si lumeggiano qua e la' alcuni accostamenti, ma senza dovizia di particolari: l'uomo e' un insieme di molle, il corpo non e' che un orologio[52].

Parimenti resta delusa l'aspettativa di chi legge gli scritti di Quesnay aspettando di vedervi descritta la circolazione delle finanze pubbliche secondo l'analogia della circolazione sanguigna, col cuore che spinge in tutto il corpo il nutrimento e la vita come la saggia economia deve fare col denaro. Niente di cosi' esplicito e figurato in Quesnay.

In La Mettrie e Quesnay, accumunati oltre che dalla comune amicizia e dall'affinita' metodologica, dalla comune formazione cartesiana e iatromeccanica, il modello meccanico ha perso la funzione immediatamente esplicativa e didascalica a vantaggio di una funzione metodologica introiettata, in cui domina l'insistenza sulla natura subordinata al controllo propria della macchina. Talché l'espressivita' della metaforica esplicita sembra venir meno proprio in chi aveva acquisito fino in fondo il messaggio ideologico e politico di tale metaforica.

Divergente e' invece il comportamento di chi porta fino in fondo e conduce infine a un rovesciamento l'intera problematica metaforica fin qui discussa, e cioe' Diderot.

Apparentemente la divergenza non e' cosi' profonda: anche Diderot si serve di un vocabolario meccanico per descrivere fenomeni sociali. Occorre pero' intendersi sul significato di queste metafore. E' vero che Diderot usa spesso termini come "contre-force", "enchaînement", "lien", "unir", "atta-

cher", "détacher", "ressorts" ecc. riferendoli a quel supporto comune che e' il "corpo politico" o il "corpo sociale". Ma e' altrettanto vero che la filosofia che sostiene l'insieme di questa rete connotativa e' di tipo organicista e non piu' meccanicista nel senso tradizionale del termine [53]. Per Diderot lo stato e' un insieme vivo:

> "L' état est un corps politique composé de différentes parties unies entre elles par un intérêt commun qui ne leur permet pas de se détacher, sans se préjudicier à elles-mêmes; l'état me semble résider dans le souverain, les propriétaires, les entrepreneurs de culture, et tous ceux qui cette entreprise doit employer, chacun selon le rang qu'il occupe" [54].

Abbandonando il modello esplicativo del dualismo cartesiano Diderot abbandonava contemporaneamente le spiegazioni a base di molle e leve, pulegge e contrappesi, per assumere a modello i criteri delle scienze della vita, e trasformare quasi la politica in un'estensione della biologia.

Il sistema hobbesiano ne risultava come rovesciato: come Hobbes parlava di corpi intendendo macchine, cosi' Diderot parla di macchine intendendo corpi.

Anche la pittoresca descrizione del comportamento della "bella macchina societa'" che Diderot presenta nei Mémoirs per Caterina seconda sembra piu' una condanna che un apprezzamento. Se condotto sul modello della macchina, il comportamento della societa' finira' per deteriorarsi e guastarsi, divenendo vittima della propria riuscita: buona nella sua intenzione iniziale quanto cattiva nella sua applicazione,

come dimostra l'esplosione e la disgregazione finale della "bella macchina societa", i cui pezzi giacciono alla fine frantumati e dispersi sul terreno dopo tanti faticosi sforzi compiuti per mettere insieme un congegno rispettabile.

> "Dans le soi-disant état de simple nature, les hommes étaient épars sur la surface de la terre comme une infinité de petits ressorts isolés. Il arrivait de temps en temps à quelques-uns de ces petits ressorts de se rencontrer, de se presser trop fortement et de se briser. Les législateurs, témoins de ces accidents, y ont cherches un remède, et quel est celui qu'ils ont imaginé? De rapprocher les petits ressorts, et d'en composer une belle machine qu'ils ont appelée société; dans la belle machine société, les petits ressorts, animés d'une infinité d'intérêts divers et opposés, ont agi et réagi les uns contre les autres de toute leurs forces et pour un moment de guerre accidentelle, il en est résulté un véritable état de guerre continue où tous les petits ressorts affaiblis et fatigués n'ont cessé de crier et où il s'en est plus brisé en un an, qu'il ne s'en serait brisé en dix, dans l'état primitif et isolé où le ressentiment d'un choc était l'unique loi.
>
> Mais il est arrivé bien pis. Ces belles machines appelées sociétés se sont multipliées et pressées et le choc n'a plus été d'un ressort contre un ressort, mais d'un, de deux, de trois belles machines, les uns contre les autres, et dans cette collision épouvantable, il est resté plus de ressorts brisés en une seule journée, qu' il n'y en aurait eu dans mille ans de l'état de nature sauvage et isolée" [55].

12. I modelli diventano conflittuali

Si è più volte ripetuto che il contrapporre la metaforica politica organicista a quella meccanicista per quanto riguarda la mentalità sei-settecentesca è un errore di prospettiva. Una lunga serie di casi esemplari ed emblematici è stata addotta per dimostrare la validità dell'equivalenza settecentesca tra corpo e macchina come figure entrambe di organizzazione, e di conseguenza l'indifferenza nell'applicazione dell'uno o dell'altro campo metaforico all'oggetto stato/società [56].

Volendo approfondire la disamina di questo fenomeno in un singolo autore, nessuno mi sembra più indicato di Rousseau: benché infatti lo si sia spesso interpretato - erroneamente, a mio parere - come un romantico già tutto proiettato in una prospettiva iperorganicista, si potrà invece facilmente notare come egli si valga alternatamente del campo metaforico organico e di quello meccanico senza esternare particolari preferenze, attingendo al primo quando vuole rappresentare l'organizzazione politica in prospettiva storica con la sua unità e i suoi conflitti, e rifacendosi invece al secondo quando vuole mettere in rilievo la struttura artificiale del corpo politico come una macchina che può essere continuamente controllata e ricaricata.

L'organismo umano offre a Rousseau un modello per misurare la giusta dimensione degli stati, così come la misura dello scafo l'aveva offerto ad Aristotele: come la natura dà dei limiti alla statura di un uomo ben conformato, al di là del quale non ci sono che nani e giganti, così esistono dei limiti per uno stato che ne determinano la miglior costituzione [57], la giovinezza e la vecchiaia degli uomini corrispondono a sta-

ti simili nelle nazioni [58]; lo stato è una persona morale la cui vita consiste nell'unione dei membri, e come ogni uomo ha un potere assoluto sulle proprie membra, così l'ha il corpo politico sulle sue [59]; il governo può godere di una salute più o meno robusta [60] e può talvolta ammalarsi [61]; il corpo politico come il corpo dell'uomo comincia a morire dalla nascita e porta con sé le cause della sua distruzione [62]. Il legislatore, nel costruire una nuova situazione politica, deve comportarsi come un architetto che tasta il terreno e pone fondamenta appropriate alle sue caratteristiche [63]; egli è l'ingegnere che costruisce la macchina politica , e il principe è l'artigiano che la costruisce e la fa funzionare [64]; in una monarchia la volontà del re è l'unico motore e le molle della macchina sono in una mano sola [65]; i cambiamenti nella forma di governo sono paragonabili alle modifiche di una macchina causate dall' allentarsi delle molle [66].

Stabilità e crescita, funzionamento e unità: Rousseau attinge senza problemi dai due aggregati metaforici che ha a disposizione a seconda dell'aspetto che più gli interessa evidenziare a ogni punto della sua trattazione. Come efficacemente si esprime la Saccaro Battisti, in Rousseau "the biological and mechanical metaphors integrate with each other" [67]. Lo scopo complessivo delle sue metafore politiche è quello di offrire il ritratto di uno stato o società basato su una struttura organizzata in modo tale da operare in modo armonico, regolare ed efficiente.

Se ci affacciamo al secolo successivo a quello di Rousseau per contemplare casi postromantici di metaforizzazione dello stato, ci accorgiamo che la prospettiva è radicalmente mutata. Scomparsa la neutralità della scelta di campo metaforico e l'

equivalenza di contenuti, i due modelli vengono a fronteggiarsi l'un contro l'altro armati.

Responsabile della svolta, la mentalità romantica, la quale comincia ad applicare giudizi di valore ai due campi metaforici: identificando lo stato con un organismo i romantici non volevano semplicemente evidenziarne la connessione delle parti, la vitalità, la crescita ecc., ma volevano inferirne che esso era ontologicamente più alto e migliore delle sue parti, e che la conservazione della sua unità era più preziosa del rispetto dell'integrità delle singole parti.

Il modello meccanico diventava così il nemico da combattere, in quanto simbolo di aridità, di attaccamento alla materia, di stupidità ripetitiva. Nelle pagine di Schelling, A. Müller o F. Schlegel la macchina è diventata l'antitesi del vivente, una struttura oppressiva, sterile, artificiale e fredda. La nozione romantica dell'organismo è una nozione metafisica che si collega più alle preoccupazioni unitarie di un dinamismo universale che ai dati sperimentali della realtà naturale. Per i romantici :

> "la totalité organique est positive, affirmative, présence et présentatrice, offerte et féconde. Le tout est une unité pleine, une unité donatrice (..)La notion surévaluée de l'organisme se retrouve au centre des domaines les plus variés de la pensée romantique. Elle en constitue l'unité de référence. A travers ses diverses applications son langage est mouvant, l'accentuation de ses traits varie: mais elle se reconnaît comme la figure de rationalité qui éclaire en son centre le romantisme" 68.

La macchina viene concepita come l'astrazione e l'inerzia, come il contropolo dell'attività spirituale e della produzione razionale.

Passata la tempesta romantica, la polemica si attenua, ma pesanti residui di questa mentalità restano a fare da zavorra alla dottrina dello stato. Leggiamone un pittoresco esempio nell'Allgemeines Staatsrecht del giurista liberale svizzero Johann Kaspar Bluntschli:

> "L'individuo che funge un ufficio pubblico, sebbene senta di essere una mera persona privata, la quale soprattutto vive per sé, diviene, quanto più l'ufficio lo esige, una persona pubblica. L'ufficio stesso, che è da lui occupato, si riferisce allo stato come a un tutto, così come un membro del corpo. Esso del resto non rassomiglia punto ad una parte di una macchina, non ha da esercitare certo delle funzioni meramente meccaniche, che sono sempre uniformi, come fosse la ruota o il perno di una fabbrica; ma le sue funzioni invece hanno un carattere spirituale, e si mutano talvolta in ciascuno dietro i bisogni della vita pubblica, al cui soddisfacimento son destinate. Esse servono alla vita se son vive in sé stesse. Laddove dunque nell'ufficio si estingue la vita, laddove questa degenera in un formulismo vuoto d'idea e si accosta alla natura d'una macchina, che senza distinzione e senza discernimento delle proprie e variabili relazioni, funziona dietro le leggi stabilite esternamente nell' uniforme moto meccanico, lì l'ufficio stesso cade al basso, e, come avviene in un macchinismo, trae perciò senza alcun dubbio lo Stato al precipizio"[69].

Ciò che Bluntschli esalta nel corpo è il suo momento etico-spirituale contrapposto alla materialità della macchina; poiché lo stato è un' "idea altissima" [70], esso non può che apparire come un organismo superiore, un organismo umano quindi, che "non sta al medesimo livello dell'inferiore organismo delle piante e degli animali "[71], né naturalmente all'inferiore organismo della donna :

> "Lo stato è l'umanità organizzata, ma l'umanità nella sua virile manifestazione, non nella sua forma muliebre. Lo stato è l'uomo" 72.

Notando solo di sfuggita la presenza qui di una doppia metafora (lo stato è un organismo maschile), soffermiamoci invece a notare come il giurista svizzero dalla metafora organicista prenda in prima istanza il destro per costruire una scala gerarchica naturale in cui lo stato sta al vertice in quanto analogo all'uomo, anch' esso vertice della natura.

Più raffinato è invece il sistema di comparazioni organizzato intorno alle due figure metaforiche di macchina e organismo da Ferdinand Tönnies in Gemeinschaft und Gesellschaft, del 1887. Anche qui il giudizio di valore è posto con chiarezza all'inizio della trattazione: la comunità (Gemeinschaft)è la vita comune vera e duratura; la società è solamente passeggera e apparente; sicché si può comprendere la comunità come un organismo vivente, la società come un aggregato meccanico e artificiale. Questa distinzione corre come un filo rosso lungo tutta l'opera di Tönnies; in moltissimi passi infatti si ricorre all'uno o all'altro paragone a seconda che si voglia far riferimento, con la macchina, a un aggregato fittizio, messo insieme dall'esterno in modo puramente intellettuale, e invece, col corpo, ad un organismo naturale la cui unità esiste profondamente al di sotto di esso e la cui attività si svolge in armonia con la natura come quella dell'insetto che tesse la sua tela (sic) o dell'uccello che canta e costruisce il suo nido [73].

Si noti che questa contrapposizione tra proprietà (positive) dell'organismo e proprietà (negative) della macchina non è una caratteristica della cosiddetta letteratura borghese,ma impregna fortemente di sé anche la pubblicistica socialista della seconda metà dello scorso secolo: il Capitale di Marx,

per prendere un unico ma significativo esempio, è imbevuto di una simile mentalità; la trasformazione degli operai in macchine deprivate dell'attività decisionale creativa ("In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendiges Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt" [74]) riflette la stessa visione negativa della macchina quale simbolo di ripetitività, uniformità, monotonia, passività e così via.

L'accezione marxiana è d'altra parte anche esemplare di una delle due accezioni verso le quali la moderna metaforica organicista e meccanicista si è evoluta: da una parte appunto l'identificazione degli uomini con le macchine; dall'altra la coloritura politica dei due campi metaforici, che lentamente vanno a porsi sotto le bandiere della conservazione, per quanto riguarda il campo metaforico organico, e sotto quelle del radicalismo per quanto concerne il campo metaforico meccanico.

Alla prima accezione corrispondono tutte quelle costruzioni metaforiche che tendono a interpretare gli abitanti delle moderne civiltà industriali come automi, come macchine cioè artificialmente prodotte e comandate dall'esterno, condannate a ripetere sempre gli stessi gesti in maniera accuratissima, a scapito delle troppo pericolose spontaneità e originalità. Accenniamo a volo d'uccello alle tematiche weberiana della macchina burocratica e kafkiana della macchina della giustizia, dove l'individuo, a sua volta insignificante rotellina, rischia in ogni momento di venir stritolato da mastodontici ingranaggi. Ma non dimentichiamo che questo stesso comportamento automatico-meccanico sarebbe stato altamente caratteristico della

società di corte del sei-settecento, se dobbiamo prestar fede alla convincente analisi condotta da Norbert Elias in Die höfische Gesellschaft [75].

Alla seconda accezione appartengono quelle costruzioni metaforiche che vedono nel modello meccanico una garanzia di scientificità grazie alle sue caratteristiche di uniformità e predeterminazione, e che quindi tendono a privilegiarlo rispetto al modello organicista, suggestivo finché si vuole, ma sfuggente all'analisi precisa e sistematica. Così facendo si tende a dimenticare ovviamente l'effettivo comportamento della macchina; perché se l'organismo può ammalarsi, o impazzire, o morire, anche la macchina vera può farlo: le sue parti possono deformarsi; i suoi organismi incepparsi e il suo motore rimanere senza carburante; eppure - già notava Wittgenstein negli anni '40- in molti se non in tutti i casi non pensiamo affatto che la macchina possa non funzionare, e la usiamo come simbolo di movimento predeterminato e senza intoppi:

> "Potremmo dire che la macchina, o la sua immagine, sta all'inizio di una serie di immagini che abbiamo imparato a derivare da questa.
> Se però riflettiamo che la macchina si sarebbe potuta muovere anche diversamente, può sembrare che il suo modo di funzionare debba essere contenuto nella macchina reale. Non basta che i movimenti siano predeterminati in base all'esperienza; per parlar propriamente essi devono - in un senso misterioso- essere già presenti. E questo è ben vero: il movimento della macchina come simbolo è predeterminato in modo diverso da quello di una macchina effettivamente data" 76.

Nonostante il fatto che il comportamento della macchina metaforica si sposti sensibilmente da quello della macchina reale, il pensiero sociologico e politico moderno sembra tendere

a vedere nel modello meccanico un ideale di razionalità dovuto alla sua natura matematica e universale, alla sua calcolabilità e prevedibilità.

Note

[1] A.R.J. Turgot, Osservazioni critiche sulle riflessioni filosofiche di Maupertuis, in Maupertuis, Turgot, Maine de Biran, Origine e funzione del linguaggio, a cura di Lia Formigari, Bari 1971, p.142.

[2] G.B. Vico, Principi di scienza nuova, 181 e 4o5.

[3] Assumiamo come esempio di questa corrente interpretativa le asserzioni di Mary B. Hesse in Models and analogies in science, Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1966.

[4] Cfr. M. Nicolson, The Breaking of the Circle, Evanston 1950, p.126, e P. Burke, Culture and society in Renaissance Italy 1420-1540, New York 1972, p.17o-173.

[5] A. Gargani, Hobbes e la scienza, Torino 1969, p.6 e passim e F. Alessio, Introduzione a W. Harvey, Opere, Torino 1963, spec. p.XLIII.

[6] I. Kant, Critica del giudizio, Bari 1970, p.216-217.

[7] Esplorata da R.A. Nisbet in Storia e cambiamento sociale, Milano 1977.

[8] Cfr. Friedrich Engels, Antidühring, tr.it. a cura di Valentino Gerratana, Roma 1958 [2], p.19-23.

[9] Tommaso Moro, L'utopia o la miglior forma di repubblica, vers. it. e saggio introduttivo di T. Fiore, Bari, Laterza, 1963, p.10.

[10] Cfr. anche le Histoires de machines, presentées par G. Klein, Paris 1974, e G. Simon, "La machine au XVIIe siè-

cle: usage, typologie, résonances symboliques", in Revue des sciences humaines, 1982-1983, p.11.

[11] Cfr. le definizioni e le opinioni di Karl W. Deutsch, "Mechanism, organism and society: some models in natural and social science", in Philosophy of science, 1951, p.230-252; H. J. Mc Closkey, "The State as an organism, as a person and as an end in itself", in The philosophical review, 1963, p.306-326; F. Barnard, "Metaphors, laments, and the organic community", in The Canadian Journal of Economics and political science, 1966, p.281-301.

[12] Cfr. rispettivamente L. von Bertanlaffy, "The theory of open systems", in General System Yearbook, 1956; A. Rapoport, General Systems Theory, in International Encyclopaedia of the social sciences, 15, New York 1968, p.452-458 e F. de Saussure, Cours de linguistique générale (1922) Genève, Payot, 1931, tr. it. Corso di linguistica generale, Bari, Laterza, 1967.

[13] Cfr. il cap. II : L'organizzazione (dall'oggetto al sistema) in Edgar Morin, La méthode. I. La nature de la nature, Paris, Seuil, 1977 (tr.it., Il metodo. Ordine disordine organizzazione, Milano, Feltrinelli, 1983, p.120 sgg.).

[14] R. Descartes, Principia philosophica (1644), IV, 188; Les méditations metaphysiques (1647), VI, 106-107; L'Homme (1664),XVIII.

[15] D. Vairasse, L'histoire des Sevarambes, Paris 1677-1679, t.1, p.210.

[16] T. Hobbes, Leviatano, Bari 1911, v.I, Introduzione, II, XXII, XXIII, XXIV, XXIX.

[17] Cfr. M. Tronti, Stato e rivoluzione in Inghilterra, Milano 1977, p.319-327.

[18] A. Genovesi, Lezioni di commercio o sia d'economia civile (1765), Milano 1824, p.2, 25, 290-291, 294-295, 299-301.

[19] Friedrich der Grosse, Betrachtungen über den gegenwärtigen politischen Zustand Europas, in Werke, Berlin, Hobbing, 1913, p.241-242.

[20] F. Schiller, Die Räuber, II, I, In Schillers Werke, vol.3, Weimar 1953, p.38.

[21] T. Hobbes, Elementi filosofici sul cittadino, in Opere politiche, a cura di N. Bobbio, Torino 1959, p.67.

[22] Michel Foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975 (tr.it. Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, Torino, Einaudi, 1976, p.184-185).

[23] Roger Clark, "La cité mécanique: topographie de l'imaginaire utopique", in Revue des sciences humaines, 1982-83,p.233.

[24] V. soprattutto Bronisław Baczko, Lumières de l'utopie, Paris, Payot, 1978.

[25] Cfr. Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, cap.V, (Classer), p.137-176.

[26] C. Gilbert, Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables, s.l. 1700.

[27] R. Clark, op.cit., p.235.

[28] Bernard de Mandeville, Dialoghi tra Cleomene e Orazio (1729), tr.it. e intr. di G. Belgiojoso, Lecce 1978, p.218-219.

29 Karl Marx, Il capitale, I, IV, 12.

30 Morelly, Codice della natura (1755), Torino 1975, p.75n. e p.76.

31 Giuseppa Saccaro-Battisti, "Changing metaphors of political structures", in Journal of the history of ideas, 1983, p.43.

32 Vincenzio Russo, Pensieri politici (1798) in Giacobini italiani, vol.I, a cura di Delio Cantimori, Bari, Laterza, 1956,p.331.

33 Cit. in Edgar B. Schick, Metaphorical organicism in Herder's early works, The Hague-Paris, Mouton, 1971, p.117.

34 Friedrich der Grosse, Betrachtungen, cit., p.226-227.

35 V. anche le osservazioni di Ernst Jünger in Das Sandhurbuch, Frankfurt a/M, Klostermann, 1957, passim .

36 Sul tema cfr. G.J. Whitrow, "Reflection on the history of the concept of time" in The Study of time, I, Proceeding of the first conference of the international society for the study of time, ed. by J.T. Fraser and N. Lawrence, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 1972, p.1-11, e id., The nature of time, London, Thames & Hudson, 1972.

37 J.E. Schlanger, Les métaphores de l'organisme, Paris, Vrin, 1971, p.53.

38 B. de Mandeville, Dialoghi tra Cleomene e Orazio, cit., p.111.

39 Id., Saggio sulla carita' e sulle scuole di carita' (1723), Bari 1974, p.126.

40 Condillac, Traité des systèmes (1749), in Oeuvres, Paris 1798, vol.II, p. 376.

41 Baudeau, Prima introduzione alla filosofia economica o analisi degli stati inciviliti (1771), in Biblioteca dell'economista, vol.I, Fisiocrati, Torino 185o, p.577-578.

42 R. Descartes, Les meditations metaphysiques (1647), VI, p.1o6-107.

43 A. Genovesi, op.cit., p.25.

44 Oeuvres de Turgot, ed. Schelle, Paris 1914, vol.II, p.663-64.

45 D. Diderot, Oeuvres complètes, p.343.

46 Morelly, Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai, Messine 1753, p.48.

47 Stanislaw Lescinski, Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala, s.d. (1752).

48 Montesquieu, Esprit des lois, V. anche Georges Benrekassa, "Système métaphorique et pensée politique: Montesquieu et l'imagination mécanique dans l'Esprit des lois", in Revue des sciences humaines, 1982-83, p.244-252.

49 Si legga ad esempio un'esposizione del metodo qui definito nelle Meditationes de cognitione, veritate et ideis (1684) in Philosophischen Schriften, ed. Gerhard, Berlin 1887, IV, V, p.430., dove Leibniz scrive : "Celui qui agit parfaitement est semblable à un excellent geometre, qui sçait trouver les meilleurs constructions d'un problème; à un bon architecte qui ménage sa place et le fond destiné pour le bâtiment de la manière la plus avantageuse, ne laissant rien de choquant, ou qui soit destitué de la beauté dont il est susceptible; à un bon père de famille, qui employe son bien en sorte qu'il n'y ait rien d'inculte ny de sterile; à un abile machiniste qui fait son effet par la voye la moins embarassée qu'on puisse choisir; et a un sçavant auteur, qui enferme le plus de realités dans le moin de volumes qu'il peut". Cfr. anche il mio saggio Problemi di calcolo pratico e di calcolo teorico, in AA.VV., Modelli di razionalità nelle scienze economico-sociali, Venezia, Arsenale, 1982,p.21-37.

50 Morelly, Codice della natura, cit., p.57 e 63-64.

51 C. Pagliano,"Gödeliana", in Alfabeta , marzo 1980, n.11,p.5.

52 J.O. De la Mettrie, L'uomo macchina e altri scritti (1748), a cura di G. Preti, Milano 1973, p.66,7o,74.

53 Cfr. Jacques Chouillet, "Les machines de Diderot (écrits politiques)", in Revue des sciences humaines, 1982-83, p.264-65.

54 D. Diderot, Observations sur le Nakaz, XCVII.

55 Id., Memoirs pour Catherine II (1773), Paris 1966, XXVIII,p.173.

56 A questo riguardo riporto integralmente l'interessante nota sulla parola 'organic' di R. Williams:"Few English words are more difficult than 'organic', which has a vast and complicated semantic history. The Greek ὄργανον first meant 'tool' or 'instrument' , and ὀργανικός was equivalent to our 'mechanical'. But there was a derived sense of 'physical organ' (the eye an 'instrument for seeing') and on this the whole association with living beings was subsequently made. In English, 'mechanical' and 'organical' are synonyms in the sixteenth century, but in the eighteenth century the physical and biological references begins to predominate. Then in Burke and Coleridge, 'organic' begins to be used to describe institutions and societies, and one of the senses of 'mechanical' (= 'artificial') is used to establish a now familiar contrast. The contrast is then extended into the 'organ' family itself; 'organ'='organ of sense', giving rise to praise-words such as 'organic' and 'organism', while 'organ'='instrument' produces 'organise" and 'organization". R. Williams, Culture and society 1780-1950, Penguin Books 1975 (I ed. 1958), p.256.

57 Jean Jacques Rousseau, Contr. Soc., II,IX.

58 II, VIII.

59 II, IV.

[60] III,I.

[61] III, X.

[62] III, XI.

[63] II, VIII.

[64] III, XI.

[65] III, VI.

[66] III, X.

[67] G. Saccaro-Battisti, op.cit., p.40.

[68] J. Schlanger, op.cit., p.122.

[69] J.K. Bluntschli, Diritto pubblico universale, tr.it. di Giuseppe Trono, Napoli 1873, vol.I, p.31.

[70] Ivi, p.35.

[71] Ivi, p.33.

[72] Ivi, p.41.

[73] F. Tönnies, op.cit., p.133.

[74] K. Marx, Das Kapital, I, IV, 13.

[75] Darmstadt 1969.

[76] L. Wittgenstein, Ricerche filosofiche, Torino, Einaudi, 1974, p. 103-104.

Cap. IV METAFORE SPAZIALI

Indice

1. Caratteri delle metafore spaziali e metodologia da esse richiesta.....p.121

2. Topografia della percezione secondo l'alto e il basso.....p.123

3. Alto e basso nel linguaggio della politica.....p.125

4. Polarità e analogie.....p.127

5. Avvaloramento dell'alto.....p.129

6. Fattori fisici che fondano la metafora di alto e basso.....p.131

7. La scena verticale della politica : l'"alto" come attributo del sovrano.....p.134

8. L'apporto della cosmologia.....p.140

9. Intersezioni dello spazio orientato.....p.143

10. Riflessi nel "politico".....p.147

11. Critica alle tesi di Laponce.....p.150

12. Componenti orizzontali e componenti verticali.....p.154

13. Coesistenza della doppia struttura.....p.160

14. Scomparsa del verticale? p.162

Note..... p.165

"Finché il sole splenderà (o sembrerà che splenda) alto nel cielo, finché gli alberi cresceranno dal basso in alto e fino a che gli uomini nasceranno piccoli, saremo sottoposti alla costrizione di una metaforica secondo la quale ciò che è alto è contemporaneamente sublime e ciò che è basso lo è anche di rango".

H. Weinrich, Hoch und Niedrig in der Literatur

1. Caratteri delle metafore spaziali e metodologia da esse richiesta

La maggior parte di noi somiglia sicuramente al Bourgeois Gentilhomme di Molière, che aveva parlato in prosa per tutta la vita senza saperlo. Noi usiamo in continuazione metafore e analogie, ci serviamo nel linguaggio di parole di origine metaforica, spesso senza essere consci di farlo.

Tra tutte le metafore in uso nel linguaggio quotidiano e, nel nostro caso specifico, nel linguaggio politico, le più comuni e universali sono sicuramente le metafore spaziali. Sembra anzi che un'organizzazione dei pensieri e delle credenze sia impossibile senza ricorso alle metafore spaziali. Lo spazio, con le sue coordinate del davanti e del dietro, della destra e della sinistra, dell'alto e del basso, del vicino e del lontano, del centro e della periferia, dell'est, dell'ovest, del sud e del nord, ci offre un paesaggio bi- o multidimensionale nel quale collocare le nostre spiegazioni e prescrizioni religiose, morali, politiche, economiche, scientifiche, quelle del sapere quotidiano ("basso") come quelle del sapere "alto" della comunità scientifica [1].

La metaforica dello spazio ci mette a disposizione un linguaggio universale o parauniversale, quasi un linguaggio di gesti col quale si sa che si verrà compresi in ogni contesto cultura-

le: per riferirci al passato o al futuro, al vecchio o al nuo - vo, accenneremo rispettivamente a ciò che sta alle nostre spalle o a ciò che ci sta di fronte; per parlare di élites e di masse, indicheremo due punti nello spazio disposti rispettivamente in posizione elevata e in posizione abbassata rispetto al nostro corpo.

Confrontato col linguaggio metaforico organicista e meccanicista, il linguaggio metaforico spaziale è più generale ma anche più generico. Voglio cioè dire che esso si applica -consciamente o inconsciamente- a innumerevoli campi e aspetti del linguaggio e del sapere scientifico, prescientifico o ascientifico, con una diffusione e una universalità quali probabilmente nessun'altra associazione simbolica conosce, ma che proprio per questo motivo esso si dimostra spesso poco differenziato, talché gli sforzi di individuarne trasformazioni storiche e impieghi peculiari vengono messi a dura prova, con esiti spesso poco più che nulli.

Questo ci porta necessariamente a modificare l'approccio metodologico della nostra metaforologia. Le metafore spaziali, per i già accennati caratteri di diffusione e indifferenziazione, vanno assunte non come concetti precisi dotati di significato forte, ma come luoghi illuminatori di senso, capaci sì di fornire uno spunto, un accenno, un'associazione, ma non di fissare univocamente un significato, sì che se ne possa dire con certezza che un'altra espressione, di anni o di decenni precedente o susseguente, se ne differenzi precisamente per questo e quel motivo, sotto questo o quell'aspetto.

Le metafore spaziali vanno esaminate secondo tempi lunghi perché il loro respiro è lento e il loro ritmo monotono e ripetitivo. Occorre rivolgersi loro con lo sguardo delle disci-

pline che studiano le permanenze (antropologia, psicologia), più che non quello delle discipline che puntualizzazo le variazioni (storia).

Questo non vuol dire che non siano percepibili nel campo delle metafore spaziali cesure epistemologiche: anzi, se di cesure si può parlare, esse andranno situate ancora una volta, come vedremo, nel secolo XVIII. Certo è però che tali cesure sembrano produrre modificazioni lievi, onde brevi e spezzate all'interno delle onde lunghe e compatte che dominano il pensiero con una penetrazione forte e tenace.

Conseguentemente a questo assunto si compiranno spesso asserzioni di tipo paradigmatico, prive di una specificazione spaziotemporale, dettate dalla coscienza che il contenuto di tali asserzioni vale ed è valso per una lunga durata che non accenna a terminare.

2. Topografia della percezione secondo l'alto e il basso

La dimensione spaziale che modella la nostra percezione si compone di metafore che non hanno tutte la stessa forza; alcune hanno presto perduto il grado di universalità dell'associazione simbolica e il potere di generare e di catturare idee; altre sono relative solo a certe culture e hanno di conseguenza un potere circoscritto. Ma tra queste varianti emergono due costanti: il dominio di ciò che "sta in alto" su ciò che "sta in basso", e il valore superiore di ciò che sta "a destra" su ciò che sta "a sinistra".

La preminenza della destra all'interno di alcune aree culturali (cfr. la nota 13 di questo capitolo) è soggetto relativamente ben studiato da antropologi, etnologi, storici delle religioni e, recentemente, anche da politologi. Tra i primi accenneremo solo a Robert Hertz, per il valore antesignano del suo saggio "La prééminence de la main droite:

étude sur la polarité religieuse",[2] del 1909, il quale, benché non esente da errori e imprecisioni, portò all'attenzione del mondo erudito il problema del simbolismo "destra-sinistra" all'interno del ragionamento per polarità.

Tra i secondi menzioneremo il politologo canadese contemporaneo Jean A. Laponce, che ha consacrato un nutrito numero di saggi [3]- confluiti nella preparazione del volume del 1981, Left and Right. The topography of political perceptions -alle strutture metaforiche dello spazio politico, in particolare all'asse orizzontale destra-sinistra che a suo parere avrebbe provveduto il linguaggio politico successivo al 1789 di un utile sostituto egualitario alla nozione strettamente gerarchica dell'alto-basso degli antichi regimi.

La preminenza della verticale invece, nonostante sia fenomeno ancora più generale del dominio della destra sulla sinistra, è un campo poco studiato dagli storici del pensiero politico. All'abbondanza delle allusioni marginali corrisponde infatti un vuoto di studi approfonditi, come se la generalità e in un certo qual modo la naturalità del fenomeno ne giustificassero le interpretazioni di banalità e di insignificanza [4].

Probabilmente uno dei motivi di tale dimenticanza consiste proprio nel fenomeno identificato all'inizio del capitolo con l'accenno a Molière: siamo così abituati a pensare alle cose in termini di alto e basso, che spesso dimentichiamo che essi sono metafore, cioè termini "per qualcos'altro". Il linguaggio religioso è così pieno di metafore di ascesa e discesa, di associazioni tra il cielo e la divinità, che Krushov poteva ancora considerare rilevante il dire che gli astronauti non avevano trovato traccia di Dio nelle loro esplorazioni cosmiche. Parliamo di un subconscio assumendo che si trovi "sotto" la

percezione conscia, dimenticando che è solo una metafora spaziale che giustifica l'uso dell'espressione[5]; descriviamo come un "mondo sottosopra" quello in cui siano avvenuti capovolgimenti politici e sociali di vasta portata, ignorando che il turbamento è espresso come infrazione all'ordine imposto dalla natura con la legge di gravità, che per eccellenza struttura e ordina, dispone e controlla.

3. Alto e basso nel linguaggio della politica

> "Lo 'stare assieme' corrisponde a una immagine orizzontale. Ma i sistemi politici hanno anche una verticalità che può essere resa -per contrasto- dall'immagine dello 'stare in piedi'. Stare in piedi vuol dire investire il problema del comando e dell'obbedienza, del governare sopra dei governati. E l'elemento 'coercizione' viene in evidenza soprattutto nel contesto della verticalità, del comando, di come i sistemi politici stanno in piedi" [6].

Con questa serie di espressioni figurate un politologo contemporaneo esprime le caratteristiche di un regime democratico (orizzontalità o verticalità "ascendente", se si presta attenzione al fatto che i sistemi democratici sono tipicamente ricettivi di una domanda che sale dal basso) e quelle invece di un regime dispotico (verticalità, ovvero strutturazione della vita associata secondo una linea di sotto e sovraordinazione "discendente").

Ma quale è l'origine -è la domanda cui vorremmo cercare di rispondere- della percezione della politica secondo la nozione di verticalità?

Esaminiamo altri due esempi, risalenti rispettivamente al XVI e al XVIII secolo. Nel primo, il trattatista francese Guil-

laume d'Oncieu prova l'inferiorità dei contadini e la superiorità dei nobili in relazione al loro distribuirsi secondo l'ordine naturale che dispone gli elementi del mondo fisico secondo leggerezza e pesantezza, altezza e bassezza:

> "Comme ainsi soit que la terre tenant la plus basse et moindre partie des éléments, ceux de même qui la tournent et retournent, demeurant parmi ses sillons, ainsi que plus proches d'elle, ont par nécessité beaucoup plus de propre naturel de sa pesanteur et basse assiette, que les nobles, et lequels d'un esprit plus aéré, plus céléste, ont tel lieu de gouvernement sur eux, que les autres éléments sur la terre" 7.

I gradi della gerarchia sociale corrispondono qui alla disposizione degli elementi naturali dell'universo. L'allusione alla pesantezza delle categorie inferiori suscita il sentimento che la gerarchia, ponendo i nobili in alto e il popolo in basso, sia conforme a una legge di natura. Le nozioni di leggerezza e pesantezza, di altezza e bassezza, sono tra quelle che suggeriscono più efficacemente l'idea di un equilibrio naturale. Schematizzando quello che sarebbe per questo autore un ordine sociale interamente realizzato dalla natura, si avrebbe l'immagine di una società a strati sovrapposti, con una gerarchia perfettamente evidente, dove gli inferiori sono più pesanti e i superiori più leggeri.

Nel secondo esempio, Jean Jacques Rousseau si avvale, nella professione di fede del vicario savoiardo, di un'immagine orizzontale cercando con questa di evocare l'esistenza di un mondo in cui l'ordine non implica più gerarchia né cerchi concentrici, ma dove ogni creatura può rivendicare il privilegio di una situazione centrale:

"Il n'y a pas un être dans l'univers qu'on ne puisse, à quelque égard, regarder comme le centre commun de tous les autres, autour duquel ils sont tous ordonnés, en sorte qu'ils sont tous réciproquement fins et moyens les uns relativements aux autres" [8].

Questo cosmo policentrico e senza gerarchia riflette l'immagine della repubblica del Contrat social. Ma, ancora una volta, che cosa giustifica l'impiego di questa metaforica? Perché per parlare di una società o di un regime gerarchici e totalitari usiamo l'immagine del verticale, e invece traduciamo aspetti di omogeneità, uguaglianza, fratellanza, in immagini e metafore orizzontali? Perché, estendendo il campo delle analogie, colleghiamo autorità, immobilità, dipendenza, obbedienza a verticale, e libertà, movimento, indipendenza, autonomia a orizzontale? E perché classifichiamo come elevati i valori di verità, giustizia e virtù, e come bassi i disvalori di menzogna, ingiustizia, peccato?

4. Polarità e analogie

Come primo punto nel quale verrà articolata la risposta notiamo che queste classificazioni rivestono tutte una forma dualistica, a due poli, di cui in genere uno forte, di riferimento (per esempio alto, a destra, in fronte) , e uno debole di opposizione, talvolta non pensabile indipendentemente dal primo termine (nell'esempio precedente, basso, a sinistra, dietro).

Gli esseri umani si rappresentano la realtà secondo coppie di opposti; gli ambiti di esperienza vengono classificati in base a un principio di ripartizione binaria fondato su una opposizione a coppie, che permette di distribuire gli esseri secondo le loro particolari relazioni intorno a due grandi opposizioni tematiche.

La mente umana, scrive Ginzburg,

"is like a computer working on the basis of a yes-or-no, all-or-nothing logic. Even if modern physics has become sufficiently unanthropomorphic to supersede this kind of logic, human beings still behave and think in a different way. To them, reality -as reflected in language, and subsequently in thought- is not a continuum, but a realm of distinct, primarly polar categories" [9].

Noti esempi di classificazioni strettamente binarie sono la tavola pitagorica degli opposti [10] e la tavola cinese dello yin e dello yang [11]. Ma basta spaziare in altre culture per accorgersi che il fenomeno della classificazione dicotomica ha una diffusione vastissima [12], tale da giustificare l'ipotesi di una radice biologica che condiziona il nostro modo di pensare e di parlare, offrendoci un insieme di abitudini mentali in virtù delle quali ci rappresentiamo esseri ed eventi sotto forma di gruppi coordinati e subordinati gli uni agli altri. Se osserviamo più da vicino queste classificazioni, notiamo subito che i due poli non hanno valore equivalente. Come già accennato, uno è forte, positivo, autonomo; l'altro debole, negativo, dipendente dal primo. Trascurando i vari elementi che si possono raccogliere intorno ai due poli, e che variano dai colori ai punti cardinali, dai sessi e dalle età dell'uomo alle stagioni, dalle condizioni atmosferiche alle fasi del giorno fino agli stati d'animo o ai concetti etici, politici o militari, consideriamo solo gli elementi spaziali: constateremo con facilità come alto e basso siano sempre e immancabilmente associati rispettivamente al gruppo dominante e a quello subordinato [13]. Ciò significa che "alto" si accompagna sempre a cielo, maschio, potere, ragione ecc., "basso" a terra, femmina, non-potere, passione ecc.

5. Avvaloramento dell'alto

Di fatto l'alto si presenta come l'incarnazione di tutti i valori: cosmici (gli astri sono di natura incorruttibile e di valore superiore agli esseri del mondo sublunare); religiosi (i luoghi elevati, montagne, alberi, nuvole, sono dimore degli dei o almeno canali per raggiungere le dimore divine; Dio è localizzato nei cieli, la liturgia cristiana lo canta l'Altissimo per eccellenza); spirituali (l'anima, la ragione, tendono a sollevarsi mentre la materia e il desiderio occupano i luoghi bassi: "Seule la direction verticale a une signification active, spirituelle; la largeur est purement passive, matérielle. La signification du corps humain réside plutôt dans sa hauteur que dans sa largeur"[14]); etici (la giustizia viene amministrata nell'alto dei cieli, il peccato punito all'inferno); politici (in alto sta il potere, cui solo pochi possono accedere). Persino l'universo estetico non risulta esente da questa dicotomia. Nelle Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhaben del 1764 nota Kant che una grande altezza è sublime quanto una grande profondità; solo che questa si accompagna alla sensazione del brivido e quella alla meraviglia; quella è nobile, l'altra paurosa nella sua sublimità [15].

Caratteristica comune di tutte queste altezza è la loro inaccessibilità, o comunque la difficoltà di accedervi; lo spazio superiore è infatti considerato puro, quello inferiore impuro. Tra alto e basso, generalmente al livello della base, esiste un confine, difficile da penetrare e da trasgredire, un confine

che divide ciò che si considera debba rimanere separato e distante [16]. In questa rappresentazione Ginzburg individua il senso degli Arcana imperii, segreti del potere, da lui accostati ai segreti della natura (Arcana naturae) e ai segreti divini (Arcana dei) [17]. I misteri della politica sono proibiti alla conoscenza umana come quelli della natura e della divinità, il che tradotto in termini ideologici sta a dire che la gerarchia politica e sociale esistente va mantenuta e che si deve impedire a pensatori politici sovversivi di penetrare i misteri dello stato.

Un accesso nella sfera superiore lo si può compiere solo a prezzo di diventare altro da quello che si è, di trasfigurarsi e di diventare simili agli eletti che occupano gli spazi superiori. La mitologia illustra queste pratiche coi vari miti dell'ascensione, immancabilmente legati ad una trasformazione di stato. Nonostante le inevitabili divergenze dovute alla varietà delle culture e alle modificazioni imposte dalla storia, il simbolismo e lo scenario dell'ascensione al cielo del sovrano si sono conservati per millenni; l'apoteosi dell'imperatore romano con annessa ascensione al cielo [18] e il "volo magico" degli imperatori cinesi [19] sono due esempi classici. E in entrambi i casi, come in quelli di altre apoteosi-ascensioni di sovrani, questi sono in grado di salire al cielo perché non partecipano più della condizione umana, l'hanno in qualche modo trascesa per acquistare i caratteri degli esseri celesti.

Ma, ancora, da dove deriva l'avvaloramento dell'alto, perché ciò che sta in alto deve essere migliore, più nobile, più puro di ciò che sta in basso?

Alcune risposte sono tautologiche: ciò che appartiene al cielo è migliore, sembra rispondere Leibniz, perché il cielo "est la chose la plus eccellente de tout l'univers" [20]. Platone, nella celebre descrizione contenuta nel Timeo di come Dio compose la specie mortale dopo aver ordinato le cose rendendole simmetriche e proporzionali, trova "naturale" che l'elemento divino fosse assegnato alla testa e quello mortale al corpo:

> "E per questo, temendo di contaminare il divino più di quanto fosse assoluta necessità, in disparte da esso collocarono il mortale in altra sede del corpo, e costituirono come un istmo e un limite tra la testa e il petto, ponendovi in mezzo il collo affinché fossero separati" [21].

Questi due esempi ci servono per evidenziare i due motivi che concorrono nella creazione dell'avvaloramento dell'alto e della verticale ascendente : il motivo antropomorfico e quello cosmologico.

6. Fattori fisici che fondano la metafora di alto e basso

Nel programma descrittivo di Aristotele la spiegazione era in fondo già data: l'uomo, di natura e di essenza divina, cammina in posizione eretta; le funzioni umane che maggiormente partecipano del divino, pensiero e intelligenza, risiedono nel capo. In più egli è disposto col suo corpo, rispetto all'alto e al basso, in corrispondenza con l'alto e il basso dell'universo; la sua verticale coincide con la verticale del mondo[22]. In questo modo Aristotele mettava già in evidenza l'importanza dei fattori fisici che suggeriscono la metafora.

L'orientamento spaziale, sulla terra e nel cosmo, è questione di importanza biologica fondamentale. Vivendo, come viviamo, immersi in un forte campo gravitazionale, riconosciamo la relazione dell'oggetto con la dimensione dell'alto e del basso come aspetto vitale della sua natura. Tutti i popoli applicano senza esitazione le proprietà degli oggetti e degli atti fisici agli atti e agli oggetti non fisici. L'uso delle metafore, condotto tanto sotto al livello della coscienza quanto ad elevati livelli di astrazione conscia, mostra che gli esseri umani sono consapevoli della rassomiglianza strutturale che lega oggetti ed eventi fisici ad oggetti ed eventi non-fisici. Un costitutivista a questo punto si spingerebbe ancora oltre, asserendo che le qualità percettive della forma e del movimento sono presenti negli atti stessi del pensiero che quei gesti dipingono e che costituiscono in realtà il "medium" nel quale ha luogo il pensiero stesso" [23].

Quali saranno nel nostro caso i fattori fisici che possono aver dato origine alla metafora che avvalora l'alto a discapito del basso?

Non dimentichiamo che noi siamo, dopo tutto, animali terrestri, e che le nostre azioni presuppongono un terreno, una posizione eretta e una locomozione in avanti. E non dimentichiamo che il campo gravitazionale nel quale viviamo ci porta ad avere i piedi "in giù" e la testa "in su", e lega il nostro mondo visuale all'asse di gravità verticale-orizzontale anche quando ci troviamo sdraiati o chiniamo il capo da un lato. Inoltre la gravità,

agendo in direzione verticale discendente, ci porta ad associare a questa direzione una sensazione di maggiore sforzo. Accanto a ciò, un fattore che gioca un ruolo fondamentale è la concentrazione della maggior parte degli organi sensoriali nel capo. Il risultato di questi fattori fisici che investono direttamente la struttura dell'uomo è che il nostro capo, e per analogia tutto ciò che sta in alto, risulta la sede di tutti i valori che rifiutiamo invece ai nostri piedi (che tuttora evitiamo di nominare in una conversazione "perbene" per uno strano senso di pudore che probabilmente trae origine proprio da questo contesto metaforico), e a tutto ciò che per analogia vi associamo.

Ma noi non siamo neppure unicamente animali eretti e premuti contro il suolo dalla forza di gravità: siamo anche esseri che vivono in un mondo caratterizzato da altri eventi fisici, di cui il più importante per l'apporto che può dare alla spiegazione della metafora di alto e basso è sicuramente quello dell' alternarsi di dì e notte, di luce e oscurità.

Seguiremo in questa disamina la guida di Ernst Cassirer, che nella Philosophie der symbolischen Formen si chiede per quali motivi lo spazio mitico giunga a mettere in evidenza singole regioni o direzioni dello spazio, e risponde asserendo che le differenziazioni dello spazio risalgono in definitiva alle differenziazioni che si compiono su una base originaria di sentimento. E il fatto fisico fondamentale da cui prende le mosse il sentimento mitico dello spazio è l'opposizione di giorno e notte, di luce e tenebre. L'oriente, come origine della luce, è anche la fonte e l'origine della vita; l'occidente, come

punto del sole che tramonta, è avvolto di tutti i terrori della morte. E questa opposizione di giorno e di notte, di luce e di oscurità, di nascita e di morte, si presenta poi nelle più diverse maniere e con le più svariate sfumature nella concezione mitica delle singole circostanze concrete della vita [24].

Portiamo ora alle sue conseguenze questa argomentazione: la luce che si effonde durante il giorno, la percepiamo venire dal cielo. Ecco che con una sovrapposizione immediata il cielo assume i caratteri di purezza, nascita, salute, salvezza...ecco che esso diventa la base per la rappresentazione della dimora degli dei e della residenza dei beati. Con una diretta trasposizione del dato intuitivo si perviene ai supremi concetti morali di libertà e di giustizia. Dalla luce al cielo il percorso è breve, e ancora più breve quello dal cielo al sole, dispensatore di luminosità, sinonimo di elevazione e di potenza.

Tutti questi elementi non avranno difficoltà a passare dal pensiero mitico al pensiero politico, contribuendo a creare una scena della politica dominata da uno spazio verticalizzato secondo dislivelli di potere.

7. La scena verticale della politica: l' "alto" come attributo del sovrano

Punto obbligato di passaggio tra pensiero mitico e pensiero politico, strozzatura nel collo della clessidra, per la quale ogni minima goccia d'acqua, ogni infinitesimo granello di sabbia sono costretti a passare, il pensiero religioso.

Prima di essere il luogo del potere sovrano temporale, il cielo è il luogo della divinità. Dio si trova in cielo, i cieli sono la sua dimora. E nelle cosmologie che presuppongono l'esistenza di un numero plurale di cieli, è sempre chiaro che Dio

si trova nel cielo più alto. L'avvento di messaggeri celesti è sempre rappresentato come una discesa fisica, un "venir giù", mentre la loro partenza è un'ascesa fisica, un "andar su"; e il linguaggio della devozione continua a perpetuare la testimonianza di questa concezione [25].

Dio si trova quindi nel cielo, il punto spazialmente più alto e qualitativamente migliore dell'universo; i suoi avversari ed opposti, demoni, angeli decaduti, si troveranno all'estremo opposto: nel punto più basso quindi, e privo di luce. Ecco che gli Inferi rivelano con chiarezza l'etimologia del proprio nome: dai "positi sub terra numina mundi" [26], cui Orfeo rivolge la supplica di ridargli la sua Euridice, all'inferno solare del reverendo inglese Tobias Swinden,(che agli inizi del XVIII secolo si dedicò ad un'accurata enumerazione dei perché l'inferno debba trovarsi nel centro del sole, motivando la sua asserzione non in base al fatto che il sole è il luogo del fuoco eterno, bensì in base al fatto che, nella descrizione del mondo copernicana, esso si trova nel punto più basso dell'universo [27]) il luogo della dimora post-mortem, della privazione della luce, talvolta - come nel caso del cristianesimo- della punizione dei peccati, sarà localizzato "in basso"..

Ora, passando dal pensiero religioso al pensiero politico, è evidente che nel momento in cui il sovrano assume caratteristiche divine, esso non potrà non assumere una delle caratteristiche più macroscopiche della divinità, e cioè la posizione elevata, la localizzazione "in alto".

Il fenomeno è più evidente in alcune culture che in altre: l'imperatore cinese per esempio è chiamato esplicitamente "figlio del cielo"; egli è il sovrano del "celeste impero"; es-

so è la personificazione dello yang, l'essenza positiva che comprende luce, forza e tutti gli elementi "maschili" della natura; d'altro canto, la sua consorte è vista come la personificazione dello yin, l'essenza negativa cui appartengono tutte le qualità femminili (tenebra, debolezza, ecc.).

I saggi della Cina, spiega Leibniz conciliando il sistema copernicano col pensiero cinese e trovandovi un punto a favore della sua campagna per l'unione delle chiese e la conversione della Cina, avevano più ragione di quanto sapessero, quando consideravano lo spirito che governa il cielo come il vero Dio:

> "Car il s'est trouvé pour les decouvertes des Astronomes, que le ciel est tout l'univers connu, et que notre Terre n'est qu'une des étoiles subalternes; et qu'on peut dire, qu'il y a autant de systemes du Monde, que d'Etoiles fixes ou principales; le nostre n'estant que le systeme du soleil, qui n'est qu'une de ces Etoiles; et qu'ainsi le gouverneur ou Seigneur du Ciel est le Seigneur de l'Univers" [28].

Anche la monarchia inglese -per rimanere in un ambito culturale più vicino a noi- prevede l'equivalenza sovrano-Dio, anche se in termini più discreti: l'identificazione con la divinità non è così brutalmente esplicita. Il monarca è il "simbolo umano" del "potere divino", e la sua funzione incarna la credenza che ogni potere deriva direttamente da Dio. La continuità della monarchia simbolizza l'eterno dominio di Dio [29].

Il re, aveva scritto nella seconda metà del XVII secolo P. Fortin riferendosi alla monarchia francese, è "l'image d' un Dieu visible sur la terre" [30].

Si è già notato (cfr. qui p. 115) come il cielo ceda spesso i suoi attributi di elevazione e luminosità al sole. Così anche nel campo dei fenomeni politici è riscontrabile un trasfe-

rimento di proprietà dal sole al sovrano: come ogni possibilità di vita è concentrata nel sole quale "rappresentante" del cielo, così ogni potere è concentrato nel monarca come "rappresentante" del popolo. Così nelle culture dell'antico medio oriente il ruolo del monarca rispecchiava quello del sole nei cieli, e il re in mezzo ai suoi satrapi e vassalli non era nient' altro che un riflesso della struttura delle gerarchie celesti. Il re era "asse e polo del mondo" e, nel culto babilonese, il re era il "sole di Babilonia":

> "The kingdom on earth is a function and reflection of the rule of the Sun in the heavens. The king amongst his vassals and satraps is a picture of the heavenly hierarchy: just as the stars surround the Sun in the firmament, so the great lords surround the king in his palace" [31].

La concezione del re orientale filtrò in quella dell'imperatore romano. Nerone per esempio si faceva rappresentare come Apollo-Helios o cosmocrator. Medaglie romane mostrano l'imperatore circondato da un anello zodiacale o da uno scudo cosmico. L'immagine del sole si trasforma in questo modo nell'immagine del mondo circolare, del cosmo, e il re, come riflesso del mondo divino, appare accompagnato da questo prototipo celeste. Il re in un anello è l'espressione simbolica e geroglifica di un potere cosmocratico e autocratico. Analogamente, l'apoteosi dell'imperatore romano è espressa dall'aquila che lo trasporta nelle sfere celesti.

Nei secoli XVII e XVIII, ai temi orientali e romani di esaltazione della maestà e magnificanza del sole vennero a sovrapporsi le nuove concezioni cosmologiche copernicana e kepleriana che assegnavano al sole una posizione centrale e assoluta nell'uni-

verso cosmico:

> "In mezzo a tutti, insediato sul trono sta il sole -scriveva Copernico stesso-. In questo bellissimo tempio, potremmo noi collocare questo corpo luminoso in una posizione migliore dalla quale egli possa istantaneamente illuminare tutto? Egli è giustamente chiamato la lampada, la Mente, il Dominatore dell'universo...Così il sole sta come assiso su di un trono reale guidando i suoi figli, i pianeti, che girano intorno a lui"[32].

Keplero si esprimeva ancor più esplicitamente di Copernico, nella misura in cui per lui la guida dei pianeti da parte del sole si trasforma in controllo di tutti i moti e cambiamenti grazie al possesso integrale della luce:

> "Pare - scriveva per parte sua Keplero- che soltanto il sole per virtù del suo potere e della sua dignità sia adatto a questo compito di motore (di propulsione dei pianeti) e degno di diventare dimora dello stesso Dio...Poiché se i Germani lo elessero a Cesare supremo dell'intero impero, chi esiterà a conferire il potere dei movimenti celesti a lui che ha governato tutti gli altri movimenti e cambiamenti col beneficio della luce che è interamente in suo possesso" [33].

Come le metafore della potenza solare attingevano dal linguaggio politico, così si verificava il fenomeno inverso, e le metafore del linguaggio politico finivano per attingere alle nuove teorie cosmologiche.

Il sole centro del mondo appare come immagine e analogia della maestà sovrana: William Harvey dedicò la sua opera De Motu cordis (1628) a Carlo I, "sole del mondo che lo circonda", così come Luigi XIV di Francia venne significativamente acclamato nel 1660 come il "re sole" [34]. L'autocrazia e l'assolutismo del sovrano francese non potevano trovare un'espressione più efficace.

H.P. L'Orange vede un'altra sopravvivenza di queste rappresentazioni nell'adulazione che circondava Napoleone. In un calendarietto dell'anno 1813 questi si trova, nelle vesti di un imperatore romano, assiso su un trono poggiante su un arco di nubi sorretto dall'aquila di Giove; sopra di lui splende la stella che controlla il mondo, mentre intorno a lui si svolge il circolo dello zodiaco [35].

Un uso moderno di modelli analoghi mi sembra riscontrabile nel culto della personalità riservato ad alcuni personaggi del mondo politico: i faccioni di Mao, per esempio, che sorridevano dalle strade e dagli edifici pubblici cinesi, non erano altro che chiare riprese di un tema metaforico: quanto il leader politico è più grande e più alto dei comuni cittadini, che rivolgono lo sguardo all'insù in rispettosa ammirazione, come il bambino impotente solleva il volto per vedere l'adulto, incarnazione per lui di tutti i valori e di tutti i poteri.

Ma ancora più caratteristica è la metaforica "solare" attribuita sempre allo stesso Mao: come mostrano le canzoni rivoluzionarie della fine degli anni '60, dove splende il sole del partito il cielo diventa più chiaro e il popolo consegue la libertà; in un altro canto rivoluzionario è Mao in persona, rosso sole nel cuore di tutti i rivoluzionari, a dissipare nuvole e nebbia e a rischiarare l'orizzonte politico. Quel Mao che poche righe più avanti diventa il nocchiere che guida la nave della rivoluzione verso un radioso avvenire sfidando onde e venti [36].

8. L'apporto della cosmologia

Per comprendere la portata complessiva di questa topologia dobbiamo necessariamente situarne le origini in un universo orientato, con un alto e un basso, un davanti e un dietro, una sinistra e una destra come fattori obiettivi e permanenti, non come dati soggettivi e contingenti. Dobbiamo immaginarci un universo centralizzato come quello aristotelico, dotato di un centro di gravità, un "hard core" al quale ogni moto andava riferito. Tutto ciò che aveva un peso cadeva verso il centro, tutto ciò che era "leggero" tendeva a rifuggirne, mentre le stelle, di natura diversa dai corpi terrestri, si muovevano in circolo intorno ad esso. Per tutti i diagrammi precopernicani dell'universo il quadro emergente è sempre lo stesso, con piccole variazioni: la terra al centro, circondata dal guscio concentrico della gerarchia delle sfere nello spazio, e la gerarchia dei valori ad esso associati nella grande scala dell'essere [37].

Per un poeta come Dante, che non conosceva alternative alla rappresentazione tolemaica dell'universo, doveva essere del tutto naturale collocare le sue immagini di paradiso e inferno in cima e in fondo al sistema dell'ordine naturale: l'Eden sulla cima della montagna del purgatorio, il cielo ancora più in alto e l'inferno giù, al centro della terra. E nelle immagini della poesia medievale e del Rinascimento è possibile vedere un'ossatura coerente che rispecchia l'ordine cosmologico, dove il tratto più evidente è la divisione dell'essere in quattro livelli: cielo (luogo della presenza di Dio); livello umano; natura

fisica (mondo degli animali e delle piante); livello del peccato, della morte e dell'inferno [38].

Ora, è facile identificare il fenomeno opposto, e dichiarare che dopo Keplero e Newton occorre tener conto della gravitazione e del sistema solare,e che nella nuova proiezione spaziale della realtà alto e basso si confondono irrimediabilmente, e l'universo diventa decentralizzato, anarchico, senza più un centro naturale di orientamento, senza confini e senza circonferenza. Questo è vero in parte ma non del tutto. Voglio dire che per quanto abbiamo annullato il concetto di antipodo e per quanto abbiamo acentralizzato l'universo, continuiamo a rimanere coi piedi ben saldi sulla terra, compressi verso il centro dalla forza di gravità, con un cielo e un sole e delle stelle sopra la nostra testa.

Nella coscienza degli enciclopedisti l'idea della relatività dell'orientamento nello spazio era ben salda:

"ces termes en-haut, en-bas -spiega D'Alembert alla voce Antipodes dell'Enciclopedia- sont des termes purement relatif, qui signifient seulement plus loin ou plus près du centre de la terre, centre commun où tendent tous les corps pesans" [39].

A queste parole fanno eco quelle ben più suggestive del cav. de Jaucourt:

"Depuis que les cieux sont fluides, que la terre et les planetes roulent dans les airs autour du soleil, et que les étoiles que nous voyons sont autant de soleils qui sont chacune le centre d'un turbillon; il a fallu que l'empyrée disparût, ou dumoins qu'il s'en allât bien loin d'où il était" [40].

Altre testimonianze di una perdita del centro, dell'alto e del basso come nozioni assolute compaiono nei poeti romantici, costretti a tener conto della gravitazione e del sistema solare. Northrop Frye mette in rilievo come nella poesia romantica la direzione metaforica del lassù venga sostituita dalla metaforica naturale del mondo interiore, diretta verso il basso, nelle estreme profondità della coscienza. Nella poesia romantica il mondo "esterno", di cui la maggior parte è "lassù", ha perso di importanza, cedendo la sua priorità al mondo interiore. La sua struttura metaforica tende a muoversi verso l'interno e verso il basso piuttosto che verso l'esterno e verso l'alto:

> "Nella poesia preromantica il cielo è l'ordine della grazia, e si pensa normalmente che la grazia scenda dall'alto nell'anima. Nella costruzione romantica vi è un centro dove le manifestazioni interne ed esterne di un comune moto si uniscono nello spirito" [41].

Un'altra conseguenza del nuovo modo di pensare la realtà e gli stessi rapporti umani era che i destini umani non venivano più ritenuti come determinati dall'alto, da una saggezza e da una volontà superumana, ma dal basso, da fattori subumani, come microbi, germi, atomi:

> "This shift of the locus of destiny was decisive. So long as destiny had operated from a level of the hierarchy higher than man's own, it had not only shaped his fate, but also guided his conscience and imbued his world with meaning and value" [42].

Ora, tutto questo è probabilmente corretto e ragionevole; personalmente non sono però del tutto convinta che la relativizzazione dello spazio celeste e la perdita di centralità del globo terrestre abbiano avuto come conseguenze un capovolgimento totale dell'orientamento del mondo, soprattutto nei suoi riflessi nell'immaginario collettivo quotidiano. Troppe sono infatti a

mio parere le tracce di un mondo caratterizzato dai fattori di alto e basso per considerarlo definitivamente dimenticato, un "mondo che abbiamo perduto". La liturgia ecclesiastica, il galateo o insieme delle "buone maniere", il linguaggio quotidiano - fattori che in maggiore o minor misura accompagnano l'esperienza quotidiana nostra come di innumerevoli altre persone- sono permeati in tutto o in parte dalla metaforica dello spazio orientato secondo un'asse verticale del mondo.

9. Intersezioni dello spazio orientato

Pensiamo alle intersezioni dello spazio orientato con i punti cardinali all'interno della visualizzazione dello spazio fisico cui siamo abituati dalle moderne carte geografiche: quando parliamo di "salire" o "scendere", intendendo con questa espressione l'atto del raggiungere una località situata rispettivamente a nord o a sud del punto nel quale ci troviamo, riveliamo che la nostra mente ha compiuto una sovrapposizione tra il nord e l'alto e tra il sud e il basso che ha senso solo in uno spazio assolutamente orientato e che trova la sua origine nel pensiero per coppie bipolari esaminato nel § 4 di questo capitolo. Non sempre i termini di alto e basso, haut e bas, ober e nieder ecc. riflettono la presenza di un paesaggio montuoso o pianeggiante: le espressioni della lingua italiana "alta Italia" e "bassa Italia" per esempio non stanno a indicare la parte montuosa e la parte pianeggiante della penisola, bensì la sua parte settentrionale e quella meridionale rispettivamente. L'impressione è peraltro rafforzata dalle carte geografiche della terra che siamo abituati ad osservare, nelle

quali il profilo delle nazioni o dei continenti è sempre e solo offerto nello stesso senso, da nord a sud, anche per le terre dell'emisfero meridionale.

Pensiamo poi alle intersezioni dello spazio orientato con il fattore tempo; anche qui basta interrogare il linguaggio comune per renderci conto che esso parla del tempo come di un "qualcosa" (sostanza, evento, elemento) dotato di caratteristiche in certo qual modo fisiche e localizzato nello spazio. In particolare, la tradizione ci offre due modelli di "movimento" del tempo: uno arcaico, dove il moto del tempo è assunto come una caduta dal passato nel futuro attraverso il presente (esattamente secondo il modello dell'acqua o della sabbia che precipitano dal vaso superiore a quello inferiore della clessidra passando per la strozzatura centrale), testimoniato da alcuni vocaboli che rappresentano il verificarsi degli eventi come una caduta (cfr. il latino casus per evento, accidere per verificarsi, praecipitare per verificarsi in modo improvviso; superior per "più antico" e lapsus temporis per il corso del tempo; i ted. Fall e Zufall per evento ed evento casuale; sempre i ted. hinaufdatieren e herabdatieren per predatare e postdatare; i gr.ant. ἄνωθεν =dall'alto, dall'antichità e ἀνά =verso l'alto, all'indietro [43]); da una concezione della storia della natura e dell'uomo come degenerative; da una costruzione politica che legittima il potere in quanto affondante le proprie radici nel passato. ("Profondo è il pozzo del passato -scrive Thomas Mann nell'introduzione alle Storie di Giacobbe, e continua:"...quanto più si scavi nel sotterraneo mondo del passato, quanto più profondamente si penetri e si cerchi, tanto più i primordi del-

Accanto a questo, un modello più recente, che tende a interpretare il movimento del tempo come un'ascesa dalle profondità del passato

l'uomo, della sua storia, della sua civiltà, si rivelano del tutto insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo" [44]) alle luminose altezze del presente, testimoniata dall'inverso delle concezioni precedenti: una storia dell'uomo e della natura intesa come pregressiva e perfezionista; una costruzione politica che legittima il potere grazie alla convalida che ne daranno gli eventi futuri, e che valorizza la posterità come banco di prova a discapito della dignità degli antenati [45].

Come si vede, i due modelli di "movimento" del tempo da me individuati (un moto deorsum, arcaico e un moto sursum, più recente), non coincidono con quelli consacrati da una tradizione storiografica inaugurata da Löwit e costantemente ripresa, secondo la quale ad un modello arcaico circolare (miti dell'eterno ritorno, ripetitività degli eventi) seguirebbe un modello più recente, di origine cristiana, regolantesi sulla fine del mondo e sulla sua redenzione, di tipo lineare (miti del pregresso e dell'evoluzione). Questo perché a mio avviso questa spiegazione sovrapone involontariamente i concetti di tempo e storia, e dà ragione esclusivamente di queste credendo o fingendo di parlare di quello.

Che poi il movimento delle lancette sul quadrante rotondo dell'orologio meccanico possa simulare il moto circolare del tempo con la sua rappresentazione dei ciclici ritorni dell'uguale non è interpretazione che regga neppure a confronto con l'ipotesi storica soggiacente alla tesi di Löwit, poiché la concezione del tempo cristiano moderna dovrebbe dare luogo ad un modello di moto temporale secondo una linea retta e non secondo un cerchio.

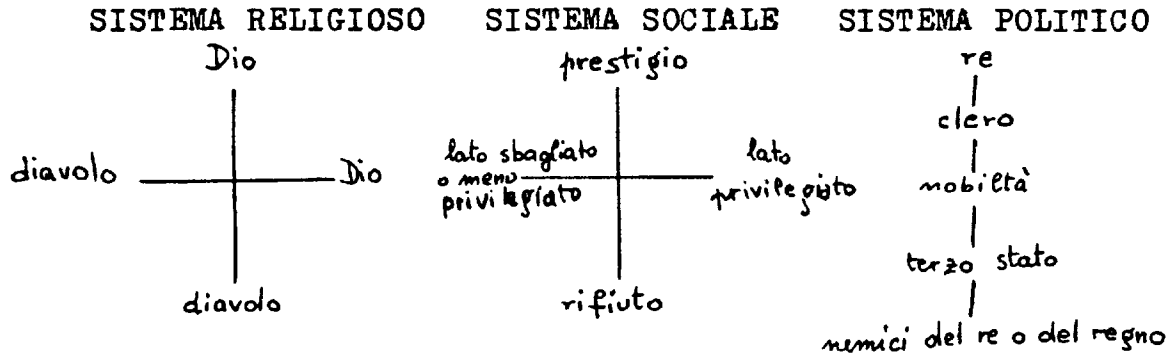
Abbandoniamo questa digressione sul tempo per tornare al tema delle intersezioni dello spazio, e pensiamo infine ai risultati che derivano dalle intersezioni dello spazio orientato col problema della conoscenza: per antica metafora il sapere segue una strada, un metodo (nel senso etimologico del termine). Ma in quale direzione? Anche qui, le proprietà fisiche vengono applicate ad oggetti non fisici: così il sapere empirico, fondato sui fatti, sarà immaginato tendere verso il basso col peso della sua corporeità e della sua adesione alla materia, mentre il sapere teorico sarà pensato aspirare verso luoghi aerei, dai quali potrà contemplare dall'alto il mondo dell'esperienza. E' questo infatti il senso dei termini "induttivo" e "deduttivo" applicati alla conoscenza: un sapere che viene "dal basso" il primo, inteso come conoscenza ottenuta attraverso la raccolta di esempi individuali; un sapere proveniente "dall'alto" il secondo, ovvero una conoscenza conseguita tramite la determinazione dei concetti in base alla loro derivazione da un genere superiore [46].

Lo sguardo alla theoria è immancabilmente rappresentato come uno sguardo verso l'alto, verso quella zona che, benché non percepibile dai sensi, Socrate nondimeno riteneva l'unico oggetto della ragione. Anche se può capitare che quello sguardo verso la direzione olimpica, verso il luogo dove si suppone risiedano gli dei, esponga chi lo esercita a ridicoli incidenti, come la caduta nel pozzo del mitico capostipite della filosofia, il Talete del Teeteto, beffeggiato dalla servetta tracia per aver scordato l'importanza della quotidianità [47].

10. Riflessi nel "politico"

Vorrei trasportare ora la mia tesi interpretativa -secondo la quale lo spazio immaginativamente orientato secondo un'asse verticale continua a esercitare una forte influenza sul nostro modo di pensare - sulla scena della politica.

Prima del 1789, dichiara Laponce, uno dei pochi autori, come abbiamo visto, dedicatosi allo studio di quell'aspetto dell'immaginario collettivo che è la "topologia" politica, l'ordine sociopolitico veniva spiegato per mezzo della verticalità e tramite il contrasto tra centro e periferia. Al vertice di questo potere, la monarchia francese aveva una posizione simile alla monarchia incas o a quella dell'impero cinese: il potere supremo era contemporaneamente alto e centrale. L'universo politico della Francia prerivoluzionaria viene illustrato da Laponce secondo questo triplice schema:



Tesi supplementare di Laponce è che il sistema percettivo religioso e il sistema percettivo sociale erano sviluppati tanto in senso verticale quanto in senso orizzontale; Dio era localizzato tanto in alto quanto a destra, il diavolo in basso e anche a sinistra; i rituali e le abitudini del sistema sociale si distribuivano equamente tra alto e basso e tra destra e sinistra,

benché destra e sinistra non fossero così distanti e contrastanti tra loro come alto e basso.

I sistemi percettivi religioso e sociale avrebbero rispettato la tipica figurazione a croce del giudizio universale: posizione alta e centrale del Cristo-giudice, che accoglie i buoni alla sua destra e respinge i malvagi nella direzione che va dalla sua sinistra al basso, cacciandoli verso i tormenti dell'inferno [48].

Solo l'ordine politico sarebbe stato caratterizzato da un andamento esclusivamente verticale; ma dopo la rivoluzione anche l'ordine politico avrebbe abbandonato questo modello per trasformarsi nell'immagine di due campi opposti confrontantisi tra di loro su un piano orizzontale [49].

La metaforologia politica fondata su destra (conservazione) e sinistra (innovazione), nata come è noto dalla distribuzione nei banchi dei rivoluzionari riuniti in assemblea, avrebbe fornito un utile sostituto di tipo orizzontale=egualitario alla nozione molto più fortemente gerarchica di alto/basso (e di fatto la dimensione alto/basso, se confrontata con le dimensioni davanti/dietro o destra/sinistra è molto meno simmetrica, e offre alla coscienza il senso immediato di un ordine che tende a trasformarsi in gerarchia):

> "The French revolutionaries expressed their belief by deniyng the vertical ordering, which is a father-child description of relationships, and by substituting for it the horizontal, brother-like, peer-like alignment. [...] Much of the elements in the clusters of associations of ideas and symbols which had gathered around the notion of up migrated to the notion of right and a similar rotation led much of what was down to go to the left. On the right, we find the religious and the stable (the sacred is essentially stable); on the left, the secular and the changing. On the right, dominance; on the left, challenge and opposition" [50].

Si noti che per Laponce il trasferimento di significato politico alle nozioni di destra e sinistra, che assumono su di loro anche alcuni dei caratteri di alto/basso oltre ai loro propri, non è un fenomeno casuale, dovuto esclusivamente alla distribuzione dei seggi, né avrebbe potuto aver luogo come il suo contrario. Secondo Laponce cioé sarebbe stato impossibile che il lato denotante stabilità venisse assegnato alla sinistra e quello denotante cambiamento alla destra. Quello che Laponce non dice, ma che parrebbe una logica conseguenza delle sue premesse, è che i rivoluzionari si sarebbero disposti più o meno inconsciamente in quell'ordine perché un altro non era possibile.

Destra e sinistra sono infatti troppo fortemente connotate; la loro rispettiva simbologia è saldamente associata rispettivamente a sacro e profano, permanente e instabile, puro e impuro; questo perché l'uomo, avendo bisogno di un supporto tangibile all'opposizione che sente nell'universo sociale tra i fattori sopra elencati, utilizza il proprio corpo come metafora assegnando al suo lato più debole il ruolo di simbolizzare il nefasto e al suo lato più forte di significare il positivo. Riprendendo la tesi interpretativa di Hertz, Laponce sostiene quindi che la spiegazione del fenomeno della diversa simbolizzazione è da attribuire alla superiorità fisica del braccio destro, superiorità universale e costantemente attestata nel corso della storia [51]. Di conseguenza l'introduzione delle metafore di destra e sinistra viene presentata come una specie di necessità storica, realizzatasi di fatto nell'89 in coincidenza con l'affermarsi di ideali egualitari, in quanto la rivoluzione francese, che gli psicoanalisti tendono a interpretare come un assas-

sinio culturale del padre, può essere vista a livello della percezione come un rifiuto di accettare l'inevitabilità di una gerarchia alto/basso. Se la metaforologia di destra/sinistra non si è affermata prima dell'89, è probabilmente perché altre dimensioni spaziali, molto più forti, dominavano il campo della politica, che era pensata prevalentemente in termini di alto e basso, di gerarchie ascendenti e discendenti[52].

11. Critica alle tesi di Laponce

Le tesi di Laponce, al quale va in ogni caso riconosciuto l'indubbio merito di aver aperto una nuova direzione di ricerca nel campo della simbologia e metaforologia politica, presentano a mio avviso alcuni punti deboli. Desidero in particolare contestarne due: l'universalità degli avvaloramenti legati alle nozioni di destra e sinistra, e la sostituzione della metaforica alto/basso con la metaforica destra/sinistra.

Per quanto riguarda il primo punto vorrei mettere in evidenza il fatto che l'associazione dei valori di puro, sacro, stabile, positivo con la destra, e dei valori di impuro, profano, nefasto, mutevole con la sinistra non è un'associazione universale, né deriva esclusivamente da un fattore biologico quale la superiorità fisica del lato destro sul lato sinistro del corpo. La presenza di un elevato numero di culture, presenti o estinte, in cui questo tipo di avvaloramento è esattamente invertito, rivela che l'analogia non può essere rintracciata esclusivamente nella struttura morfologica del corpo umano.

Se si osserva infatti il fenomeno per cui tutte le culture che assegnano un valore positivo alla destra sono culture orientate a nord, e che tutte quelle che assegnano un valore positivo alla sinistra sono culture orientate a sud , risulta chia-

ramente che l'analogia va rintracciata in un altro fattore, e che questo fattore risulta essere il percorso apparente del sole, che nel primo caso offre l'associazione alba-luce-vita (ecc.)=destra; tramonto-oscurità-morte (ecc.)=sinistra, e nel secondo caso presenta invece l'accostamento inverso :alba-luce-vita (ecc.)=sinistra; tramonto-oscurità-morte(ecc.)=destra.

Prendiamo un esempio facilmente spiegabile sulla base di fattori geografici immediatamente evidenti: l'orientamento che noi definiamo meridionale degli antichi Egizi, del resto perfettamente conveniente agli abitanti di una valle distesa nel deserto secondo l'asse generale sud-nord.

Risalendo la corrente del Nilo si arrivava a "sud" (o a quel punto che noi definiamo tale). Questo punto era l'origine, la testa, l'avanti [53]. Nota Stobeo che la terra, figurata come un uomo, in Egitto ha la testa situata verso il sud dell'universo. Secondo Stobeo quindi - ma non secondo gli Egiziani stessi- quest'uomo sarebbe disposto con la testa "all'ingiù" e i piedi "all'insù". E come si enumerano normalmente le parti del corpo dalla testa ai piedi, così le città e le provincie della valle del Nilo venivano enumerate discendendone la corrente, da sud a nord [54]. Per chi si orienta a sud, l'ovest è a destra e l'est a sinistra; nessuna meraviglia quindi se la costante favorevole, quella che apre la via al sole, si situava per gli antichi egizi a sinistra.

Se l'orientamento quindi, e non la morfologia umana, spiega almeno in prima istanza la simbologia di destra e sinistra, quest'ultima potrà venire ristretta, nei termini in cui la conosciamo e pratichiamo, esclusivamente ai popoli indogermanici,

per i quali si può affermare con certezza l'identificazione destra= favorevole, abile, giusto, e sinistra= sfavorevole, inabile, ingiusto[55]. Il suo significato, soprattutto il significato politico, andrà quindi limitato all'area della cultura cosiddetta occidentale, e alle aree in cui questa cultura è stata esportata o imposta.

La metaforizzazione secondo l'asse destra/sinistra sembra quindi essere ben più labile e relativa della metaforizzazione secondo l'asse alto/basso o testa/piedi. Le radici fisiche di quest'ultima, offerte dall'informazione intorno alla scena che circonda l'uomo (terra sotto i piedi, cielo sopra la testa) e dalla gravità percepita dall'apparato vestibolare dell'orecchio interno, sono invece realmente universali e investono di fatto ogni tipo di cultura[56].

Anche per questo non è così facile parlare -è questo il secondo punto della mia critica- di una sostituzione della metaforica alto/basso con una metaforica destra/sinistra, che secondo Laponce sarebbe iniziata con la Rivoluzione francese. L'introduzione del regime rappresentativo, il diffondersi delle forme di governo egualitarie, sono certamente grossi colpi inferti alla struttura gerarchica dell'ancien régime. Ciononostante, la polarizzazione alto/basso permane a mio avviso all'interno della nozione stessa di politica, almeno come essa viene comunemente intesa e praticata. Essa può al più invertire la direzione: ecco che la società democratica viene caratterizzata da una verticalità con andamento ascendente, tale che i sistemi di democrazia politica risultano sistemi "riflettenti" rispetto alla domanda che sale dalla base.

Una disamina molto chiara è quella offerta da un sociologo

e politologo italiano della fine del secolo scorso, Gaetano Mosca:

> "Perché realmente in tutte le forme di organizzazione politica o l'autorità viene trasmessa dall'alto verso il basso della scala politica e sociale, in maniera che la scelta del funzionario inferiore viene lasciata a quello superiore, finché si arriva al supremo gerarca che sceglie i suoi immediati collaboratori, come dovrebbe accadere nella monarchia assoluta tipica; ovvero dal basso viene delegata a coloro che stanno in alto, dai governati ai governanti, come si usava nell'antica Grecia o in Roma repubblicana.
>
> "L'autocrazia infatti, sia che il capo supremo che sta al vertice della piramide politica eserciti la sua autorità in nome di Dio e degli Dei, sia che la riceva dal popolo o da coloro che presumono di rappresentarlo, fornisce una formola politica, ossia un principio d'autorità e una giustificazione del potere chiara, semplice e che tutti facilmente comprendono" [57].

Non è necessario condividere le idee politiche di Mosca, che prosegue questo brano con un inno alla gerarchia e all'autorità, per rendersi conto che le constatazioni qui espresse rispecchiano una realtà evidente: la necessità dell'inserimento della politica in uno scenario "verticale", con un'alternativa nella direzione, e alcuni influssi di componenti "orizzontali".

Di fatto l'inserimento di componenti orizzontali, come quelle di una struttura bipartita che si alterna nell'esercizio del potere, caratteristica di tante nazioni occidentali, non sostituisce a mio parere l'inquadramento verticale, caratteristico di ogni struttura in cui si abbia a che fare col potere.

Prendiamo infine un esempio anch'esso tratto, come quelli di Laponce, dalla simbologia politica della rivoluzione francese, ma che di fatto milita contro le tesi di Laponce stesso

La rivoluzione francese conosce, oltre al simbolismo di destra e sinistra, anche un simbolismo di alto e basso tutto peculiare: mi riferisco al simbolismo della montagna cioè, politicamente estremista, contrapposta alla palude, alla pianura centrista e moderata. Anche in questo caso da una coincidenza "casuale" sarebbe nato un simbolismo complesso e indirizzato ad arte. Col nome di Montagna fu designato infatti a cominciare dalla Convenzione il gruppo politico che sedette a sinistra e, materialmente, sui seggi più elevati. I Montagnards, come furono chiamati gli appartenenti a questo gruppo, usufruirono abilmente di questo appellativo e lo associarono rapidamente ai valori di nobile, sacro, moralmente elevato... Così nelle feste e nelle cerimonie pubbliche venivano spesso innalzate nelle piazze delle città e dei villaggi montagnette artificiali rivestite d'erba, venerate tanto quanto gli alberi della libertà o gli altari della patria, che diventavano centri di riunioni e di solennità; talvolta sul fianco della montagna si esponeva, come in un'arca santa, la Costituzione del '93.

La "rotazione" che nel corso della Rivoluzione francese avrebbe secondo Laponce portato alla sovrapposizione di alto e destra, basso e sinistra, è in questa circostanza completamente invertita; questo caso di coincidenza tra alto e sinistra, momento di coesistenza tra novità e arcaismi, sembra così portare un sostegno alla tesi della'permanenza del verticale' nel linguaggio della politica.

12. Componenti verticali e componenti orizzontali

A questo punto credo che si sia risposto con sufficiente chiarezza alla domanda formulata nel § 3 di questo capitolo

(Alto e basso nel linguaggio della politica)nei termini seguenti: quale è l'origine della percezione della politica secondo la nozione di verticalità?

Una struttura di pensiero per polarità e analogie; un avvaloramento dell'alto e un disprezzo del basso fondati su fattori fisici e biologici, antropomorfi e cosmici; l'influenza della mitologia e della religione sulla politica; l'apporto di altre strutture metaforiche collegate con l'orientamento nello spazio e nel tempo o nel mondo della conoscenza, sono tutti elementi che, col loro intersecarsi o svolgersi in connessione l'uno con l'altro, motivano il sorgere e il modellarsi dello spazio politico secondo l'asse verticale.

La risposta all'altra domanda ("perché traduciamo aspetti di omogeneità, fratellanza, uguaglianza in immagini orizzontali?") è direttamente collegabile alla risposta alla prima domanda. Una volta associate determinate componenti alla struttura alto/basso, verrà da sé l'associazione di componenti opposte con la struttura "opposta", cioé con la struttura orizzontale. A un homo hierarchicus, o homo verticalis, non faremo altro che sostituire un homo aequalis, o homo horizontalis, e avremo a disposizione una nuova metaforica con la quale opporre democrazia a tirannide, libertà a dispotismo eccetera.

L'homo hierarchicus abita un universo sociale che i membri o gli osservatori di quella società si rappresentano mentalmente come se i membri che la compongono fossero disposti in una serie di strati o livelli gerarchizzati; questa rappresentazione proviene dalla constatazione dei comportamenti degli uomini nelle loro relazioni tra loro e dei giudizi di valore che essi esprimono gli uni degli altri [58]. Ancora, l'homo hierarchicus

pone in parallelo la gerarchia delle funzioni sociali con la divisione verticale del mondo; in un ordine sociale corrispondente alla natura gli strati inferiori saranno i più pesanti, quelli superiori i più leggeri. Infine, la società gerarchica mette l'accento sull'uomo collettivo, sulla società nel suo insieme, definendo i suoi ideali in vista dei fini della società stessa, e non in vista della felicità individuale. Essa difende innanzitutto i valori di ordine e gerarchia all'interno dei quali ogni uomo deve contribuire, rimanendo al suo posto, all'ordine globale.

L'homo aequalis invece rompe la catena che unisce gli strati gerarchizzati e si dispone sullo stesso piano (orizzontale) degli altri individui; esso non riconosce più una finalità collettiva, ma solo scopi individuali e autonomi:

> "Pour les modernes [...] l'Être humain c'est l'homme élémentaire, indivisible, sous sa forme d'être biologique et en même temps de sujet pensant. Chaque homme particulier incarne en un sens l'humanité entière. Il est la mesure de tout choses (dans un sens plein tout nouveau). Le royaume des fins coincide avec les fins légitimes de chaque homme" 59.

Era questa del resto una costruzione nata in accordo con le nuove ipotesi cosmiche affermatesi nell'età moderna: nel sottolineare la somiglianza tra la terra e gli altri corpi celesti, nel rifiutare la concezione secondo la quale le alte sfere celesti influenzavano il movimento di quelle inferiori, i nuovi sistemi universali presentati durante il XVI e XVII secolo e affermatisi nel corso del XVIII contribuivano a sopprimere la concezione gerarchica del governo dell'universo. Le dottrine copernicana e kepleriana operarono una critica del concetto di gerarchia celeste preparando il terreno per una specie di democrazia cosmica.

Il "livellamento" (ancora, su uno stesso piano orizzontale) degli individui che compongono un sistema democratico diventa la condizione per la loro scambiabilità. All'interno di una struttura verticale il compiere salti di livello è difficile, quasi impossibile; in una struttura orizzontale la realizzazione dello scambio è molto più agevole. In un'organizzazione circolare poi, eccellente metaforizzazione delle idee di omogeneità e di uguaglianza, tutte le posizioni appaiono simmetriche e reversibili :

> "L'aristocratie avait fait de tous les citoyens une longue chaîne qui remontait du paysan au roi; la démocratie brise la chaîne et met chaque anneau à part" [60].

Queste parole di Tocqueville esprimono in termini figurati il trasformarsi di una società gerarchica in una società egualitaria: anche qui le immagini prescelte sono quelle della verticalità, rappresentata dalla lunga catena che unisce per strati intermedi il contadino col re, per la struttura aristocratica, e della orizzontalità, rappresentata dal giacere l'uno accanto all'altro degli elementi che prima componevano la catena, per la struttura democratica.

Accanto al modello figurato di Tocqueville potremmo accostarne un altro, tratto non dal linguaggio figurato, ma dalla raffigurazione in senso proprio. Convinto che l'unico pensiero veramente produttivo, in qualsiasi campo conoscitivo, si produce nell'immaginazione e nella configurazione di immagini, e che le forme percettive e pittoriche non costituiscono soltanto trascrizioni dei prodotti del pensiero, ma il midollo stesso del pensiero in sé, Rudolf Arnheim chiede ai suoi allievi di

"disegnare" la democrazia, cioè di raffigurare in immagini le qualità elementari del soggetto stesso. Gli autori dei di-

Figura 34.
«Uguaglianza tra gli individui».

Figura 35.
«Tutti i tipi si possono inserire in un sistema (cerchio esterno) in armonia e senza perdere la propria identità individuale, tanto le persone quanto i concetti. Tutti dànno il proprio contributo all'insieme».

Democrazia

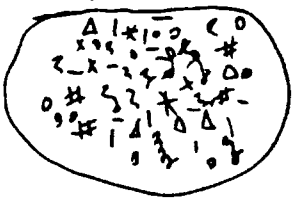


Figura 36.
«Individui che pensano liberamente ma sono limitati quando vengono a contatto con la sfera degli altri».

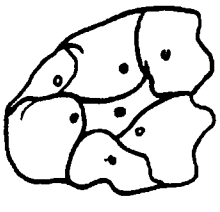


Figura 37.

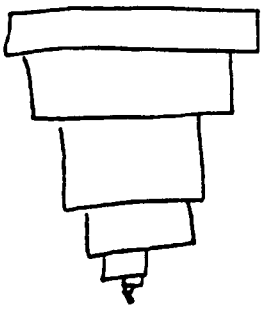
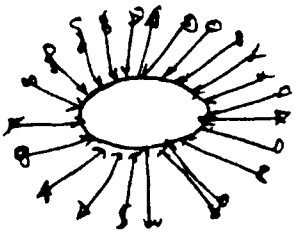


Figura 38.
«Ognuno è libero di partecipare al governo. Grande differenza di ambiente».



segni convengono tutti, ad eccezione di uno, su uno schema orizzontale, insistendo in maggiore o minor misura sulla collaborazione degli individui tra loro o sulla partecipazione alla direzione dell'insieme (figg.34-35-36-38); uno solo ricorre ad un'immagine verticale, ma introducendo un espediente curioso. L'immagine comunemente riconosciuta della piramide sociale viene rovesciata e posta col vertice "in basso". Quello che conta, che è importante, è posto in alto (luogo dell'avvaloramento): in questo caso, il popolo. L'andamento discendente sta poi probabilmente a significare la delega di potere tramite il principio di rappresentanza.[61]

In conclusione, metaforica orizzontale e metaforica verticale non sembrano essere, come vorrebbe Laponce, rappresentazioni alternative, nemmeno all'interno della più perfetta delle democrazie. Come nel caso delle metafore storico-evolutive e delle metafore funzionaliste dello stato, anche le metafore del verticale e dell'orizzontale mettono rispettivamente l'accento su componenti diverse della fenomenologia politica. Come il modello metaforico storico-evolutivo insiste sulla crescita, lo sviluppo, l'evoluzione della società e dello stato, e il modello metaforico funzionalista coglie piuttosto gli aspetti di funzionamento e di organizzazione, dividendosi per così dire tra di loro le competenze, così il modello metaforico verticale traduce in immagini le strutture gerarchiche e di potere, mentre il modello metaforico orizzontale si assume il compito di rappresentare istanze egualitarie e paritarie.

13. Coesistenza della doppia struttura

Un esempio recente di riconoscimento della presenza della doppia struttura verticale e orizzontale all'interno della scena politica si ha nell'analisi di Giovanni Sartori esposta in La politica. Logica e metodo in scienze sociali, del 1979. Le metafore di verticalità e orizzontalità sono continuamente ricorrenti nelle sue pagine; ad esse Sartori fa corrispondere rispettivamente l'idea di potere, di comando, il fattore di strutturazione gerarchica, e l'idea di vita associata e comunitaria non oppressa da vincoli gerarchici. Storicamente, il primo modello si incarnerebbe nei principati e nelle dittature, il secondo nella polis greca.

Intrecciando semantica e politica, Sartori sembra voler dire che i greci non conoscevano un sistema verticale perché non avevano una parola per esprimerlo. A suo avviso infatti la polis, piccola città-comunità,rifletteva il vivere associato e collettivo in comunione e comunità, e la sua organizzazione era per definizione largamente estranea ad agglomerati umani strutturati altimetricamente. Associando alla parola politica la dimensione verticale, ad essa originariamente sconosciuta, abbiamo partorito un monstrum linguistico. Politica infatti propriamente parlando è l'espressione della cosa comune, quella che il latino rendeva con res publica e l'inglese con commonwealth. Allontanandosi dalla forma della polis gli agglomerati umani si sono sempre più indirizzati verso forme verticali, propriamente espresse da vocaboli del tipo regno, principato, dominio, dispotismo. Ma contemporaneamente la massificazione della politica ne ha comportato un recupero della dimensione orizzontale [62].

Così mi sembra che la posizione di Sartori in merito a que-

sta problematica si possa esprimere con una figurazione a doppia direzione temporale, il cui risultato finale è un sistema ibrido - quello delle cosiddette democrazie occidentali- in cui direzione metaforica verticale e direzione metaforica orizzontale convivono. Un esempio calzante offerto da Sartori per questo dualismo è quello dei processi elettorali; benché infatti esemplifichino assai bene il nesso tra democratizzazione della politica e recupero della dimensione orizzontale, le elezioni non sfuggono alla presa del discorso altimetrico: esse infatti sono un processo di reclutamento del personale che andrà a occupare le sedi politiche :"dal che consegue che sono parte integrante dei processi verticali del sistema politico" [63].

Sul risultato di Sartori ci troviamo consenzienti: se vogliamo mantenere un'autonomia della politica -dalla sociologia, dalla economia- dobbiamo riconoscerle un giusto equilibrio di orizzontalità e verticalità. Quanto alla rottura del giusto equilibrio, Sartori si esprime esclusivamente in merito a un eccesso di verticalità; esso è proprio dei sistemi dittatoriali, caratterizzati da una verticalità discendente, dalla prevalenza cioè di comandi che discendono dall'alto, e tenuti insieme dai cosiddetti "equilibri di volta" [64]. Di eventuali rischi dovuti a eccesso di orizzontalità non si parla; forse perché la probabilità di incontrarne di reali sembra piuttosto bassa.

14. Scomparsa del verticale?

Proviamo ad immaginare, quasi per paradosso, una struttura politica orizzontale dalla quale sia scomparsa ogni traccia di gerarchia e di controllo: una circonferenza, per esempio, ma priva di centro, in quanto questo rappresenterebbe un elemento unico, privilegiato e, per la sua posizione, di controllo su tutti gli altri [65]. Tutti i punti della circonferenza ovvero, uscendo di metafora, tutti gli individui che dovessero inserirsi in questa struttura politica, dovrebbero essere uguali e di conseguenza interscambiabili: nessuna posizione privilegiata, nessuna priorità di status , di rango, di classe, al limite di competenze.

Proviamo ora a modellare questa ideale scena orizzontale della politica sul calco di un principio morale, quello della Golden rule; questa regola di condotta, presente in diverse varianti in innumerevoli culture, può essere sinteticamente enunciata nel modo seguente :"Fai (non fare) agli altri ciò che vorresti (non vorresti) fosse fatto a te stesso". La regola d'oro, uno dei punti dai quali traspare una componente orizzontale del Nuovo Testamento, ci offre un eccellente criterio di interscambiabilità, di reciprocità e di generalizzazione, in quanto assume una disposizione sullo stesso livello degli agenti individuali, istituendo un codice di comportamento paritario.

Leggiamone una proposta di applicazione nel pensiero etico di Leibniz. Nei suoi scritti sulla giustizia e sulla morale

Leibniz propone, per applicare nel modo più proficuo la regola dell'equità ("quod tibi non vis fieri, aut quod tibi vis fieri, neque aliis facito aut negato") che ci si metta nella place d' autruy :"mettez vous à la place d'autruy, et vous serez dans le vrai point de veue pour juger ce qui est juste ou non"[66]. Lo scambio di posizioni, o almeno la possibilità teorica di mettere noi al posto degli altri e gli altri al nostro posto, si rivela un ottimo punto di osservazione per guardare e giudicare il comportamento nostro e degli altri. Scrive ancora Leibniz: "La place d'autruy est le vray point de perspective en politique aussi bien qu'en morale"[67].

Ma per poter pensare di istituire su un reale piano di parità lo "spostamento" grazie al quale ognuno può mettersi al posto degli altri, occorre assumere la conoscenza dei dati e delle condizioni dell'azione da parte di tutti gli agenti che entrano in gioco. La costruzione di un effettivo modello orizzontale diventa tutt'altro che semplice. La Golden rule infatti non dispensa di per sé uguaglianza; al contrario, essa presuppone l'uguaglianza degli attori in gioco; essa parte da una conoscenza paritetica delle informazioni da parte di ogni agente sociale come condizione necessaria per effettuare il gioco degli scambi.

Ecco una delle difficoltà logiche che presenta un caso possibile di società orizzontale che si proponga di rispettare i principi di interscambiabilità, reciprocità, generalizzazione, e cioè la società contrattuale: essa postula che ogni firmatario del "contratto" segua un criterio di razionalità, abbia cioè preferenze coerenti e complete in ogni istante e scelga i mezzi convenienti per raggiungere un fine dato. Solo a parità

di informazioni e di conoscenze per tutti i membri la scelta razionale di ingresso in società può non limitarsi ad un enunciato formale. Ma chi può dare questa parità e uguaglianza prima che la struttura egualitaria e paritetica si sia formata? Nessuno, a mio avviso. Così la finzione dell'homo hominis Deus (in quanto onnisciente) non sembra più giustificata dell' assunzione homo hominis lupus.

E anche assumendo che quest'aporia logica possa essere superata, non rischia la tesi politica contrattualista orizzontale di dipingere una società utopica nella quale regna lo stesso anonimato dell'isola di Calejava, dove, come già si è ricordato, gli abitanti non hanno nome, o, ancor peggio, lo stesso silenzio del sistema utopico di Dom Deschamps [68], in cui gli abitanti non parlano perché non ne hanno più bisogno, perché, avendo realizzato la reciprocità, anzi la trasparenza perfetta, ognuno conosce i pensieri degli altri e sa che corrispondono ai propri?

Note

[1] Cfr. J.A. Laponce, Left and Right. The topography of political perception, Univ. of Toronto Press, 1981, p.3.

[2] Revue philosophique , 1909, p.553-80. Tradotto in inglese e ristampato da Rodney Needham (ed.) in Right & Left. Essays on dual symbolic classification, The Univ. of Chicago Press, 1973, p.3-31.

[3] Ricordiamo quelli più pertinenti a questa analisi :"Dieu - à droite ou à gauche?", in Canadian Journal of political science, 1970, p.257-274; "In search of the stable elements of the left-right landscape", in Comparative politics, 1972, p.455-475; "Spatial archetypes and political perceptions", in American political science review, 1975, p.11-20; "Temps, espace et politique", in Social science information, 1975, p.7-28.

[4] Tra le poche eccezioni si possono segnalare, dello stesso Laponce, "Hirschman's voice and exit model as spatial archetype", in Social science information, 1974, p.67-81; Carlo Ginzburg, "High and low: the theme of forbidden knowledge", in Past & Present, 1976, p.28-41.

[5] Cfr. Northrop Frye, The educated imagination, Indiana Univ. Press, 1964, p.126.

[6] G. Sartori, La politica. Logica e metodo in scienze sociali, Milano, SugarCo, 1979, p.159.

[7] Cit. da Arlette Jouanna, Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle, Paris, Hachette, 1977, p.121. Un altro esempio di coincidenza tra ordine sociale e ordine cosmico, e contemporaneamente dell'equivalenza tra ordine e gradazione è quello offerto da Shakespeare in Troilo e Cressida: "The heavens themselves, the planets, and this centre/Observe degree, priority, and place,/Insisture, course, proportion, season, form,/Office, and custom, in all line of order:/And therefore is the glorious planet Sol/In noble eminence enthroned and

sphered/Amidst the other; whose med'cinable eye/Corrects the ill aspects of planets evil,/And posts, like the commandment of a king,/Sans check to good and bad: but when the planets/ in evil mixture to disorder wander,/ What plagues, and what portents, what mutiny,/ What raging of the sea, shaking of earth,/Commotion in the winds, frights, changes, horrors,/Divert and crack, rend and deracinate/The unity and married calm of states/ Quite from their fixure! O! when degree is shaked/ Which is the ladder of all high designs,/ The enterprise is sick. How hold communities,/Degrees in schools, and brotherhoods in cities,/Peaceful commerce from dividable shores, The primogenitive and due of birth,/Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,/ But by degree, stand in authentic place?/ Take but degree away, untune that string,/And, hark! what discord follows; each thing meets/ In mere oppugnancy: the bounded waters/ should lift their bosoms higher than the shores,/And make a sop of all this solid globe:/Strenght should be lord of imbecility,/ And the rude son should strike his father dead:/Force should be right; or rather, right and wrong,/Between whose endless jar justice resides, /Should lose their names, and so should justice too" (I,3).

8 J.J. Rousseau, Oeuvres, Paris, Seuil, 1971, vol.3, p.152.

9 C. Ginzburg, "High and low", cit., p.31.

10 In Aristotele, Metaph., 986 a 22 sgg.

11 In Marcel Granet, La pensée chinoise, Paris, La Renaissance du livre, 1934, p.172 e passim.

12 Cfr. gli studi particolari di : E. Durkheim e M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification", in L'année sociologique, 1901-1902, p.1-72,per il sistema di classificazione degli Zuñi; J. Soustelle, La pensée cosmologique des anciens mexicains. Représentation du monde et de l'espace, Paris, Hermann, 1940, per le dicotomie dell'antico Messico; e le analisi più vaste di A.M. Hocart, Kings and Councillors. An Essay in the comparative anatomy of human society, Cairo, Barbey, 1936 e di G.E.R. Lloyd, Polarity and analogy. Two types of argumentation in early greek thought, Cambridge Univ. Press, 1966.

13 La generalizzazione è valida per le coppie destra-sinistra e nord-sud solo se si tiene conto di quale sistema di orientameno è adottato dalla cultura esaminata. Infatti in culture nordorientate come la nostra, ma anche quelle indiana, greca, ebraica, celta e gota, nord e destra sono direzioni fortunate e di prestigio, mentre in altre culture sud-orientate (egizia, cinese, babilonese, assira, persiana, etrusca, romano-italica) sono sinistra e sud le direzioni del favore e del privilegio. Cfr. l'illuminante saggio di A.L. Frothingham, "Ancient orientation unveiled", in American journal of archaeology, 1917, pp.55-76 (I); 187-201 (II); 313-336 (III).

14 Schelling, Introduction à la philosophie de la mythologie, cit. da G. Bachelard, La terre et les rêveries de la volonté, Paris, José Corti, 1948, p.364.

15 Tr. it. Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime in Scritti precritici, Bari, Laterza, 1953, p.308.

16 Cfr. Mircea Eliade, Images et symboles, Paris, Gallimard, 1952.

17 C. Ginzburg,"High and Low", cit., p. 31-32.

18 E. Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose", in Archiv für Religionwissenschaft, 1929, p.1-34.

19 M. Eliade, Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957, p.134-135.

20 G.W. Leibniz, Lettre XVIII de mons. de Leibniz sur la philosophie chinoise à mons. de Remond in Leibnitii epistolae ad diversos, Lipsiae 1735-1742, 4 voll., ed. Christian Kortholtus, p.448.

21 Platone, Timeo, 69, d,e.

22 Cfr. anche Mario Vegetti, Il coltello e lo stilo, Milano, Il Saggiatore, 1979, p.116.

23 Come fa per esempio Rudolf Arnheim. Cfr. il suo Visual Thinking, Berkeley-Los Angeles, Univ. of California Press, 1969 (tr. it. Il pensiero visivo, Torino, Einaudi, 1974, p.140).

[24] E. Cassirer, tr.it. Filosofia delle forme simboliche, Firenze, La Nuova Italia, 1966, vol.II, Il pensiero mitico, p.138 sgg.

[25] Cfr. Hans Bieterhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen, Moher, 1951, p.53 e J.H. Bernard, Assumption and Ascension, in Encyclopaedia of religion and ethics, vol.II, Edinburgh 1909, p.151.

[26] P. Ovidio Nasone, Metam., X, 17.

[27] Cito dalla tr. fr. perché non ho potuto reperire la versione originale: "Nous savons que le Ciel et l'Enfer ont toujours été opposés et contraires l'un à l'autre; et en verité il n'y a pas dans la nature de plus grandes et de plus directes oppositions que celles-là;...on doit observer de la precedente hypothèse, que le Ciel Empyrée et le Corps du Soleil sont non seulement opposés dans le plus grand degré, mais qu'ils le sont aussi dans le plus haut et le plus bas...il est certain que tous les Payens, Poëtes et Philosophes placerent la principale residence du Dieu suprème dans les plus hautes Regions du Ciel; et l'Enfer dans les plus bas lieux qu'ils purent s'imaginer". T. Swinden, An Enquiry into the Nature and Place of Hell, London 1714; tr.fr. Recherches sur la nature du Feu de l'enfer, et du lieu où il est situé, Amsterdam, Wetsteins & Smith, 1728, p.99-101.

[28] G.W. Leibniz, Epistolae ad diversos, cit., p.451. Cfr. anche P. Hazard, La crise de la conscience européenne, tr.it. La crisi della coscienza europea, Milano, Il Saggiatore, 1983, p.269-293.

[29] Cfr. A.M. Hocart, op.cit., p.74-79.

[30] P. Fortin, Les élémens de la politique selon les principes de la nature, Paris, Vitré, 1663, p.288.

[31] H.P. L'Orange, Studies on the iconography of cosmic Kingship in the ancient world, Oslo 1953, p.13 e 22.

32 N. Copernico, De Revolutionibus, 1,I,10. Corsivo mio.

33 Cit. da E.A. Burtt, Metaphysical Foundations of Modern Science, London 1949, p.48.

34 F.S. Mason, Scienza e religione nell'Inghilterra del XVII secolo, in Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640, a cura di Christopher Hill, Milano, Feltrinelli, 1977 (I ed.1957), p.294-295.

35 H.P. L'Orange, op.cit.,p. 34.

36 Riporto i testi in tedesco da :Klaus Mehnert, China nach dem Sturm. Bericht und Kommentar, Stuttgart 1971, p.331-332: da Der Osten ist Rot:..."Die Kommunistische Partei/Ist der Sonne gleich,/ Wo sie scheint, wird es hell..."; da Du bist die Sonne:..."Leuchtende Sonne erhebt sich im Osten; ihre Strahlen überall/Ostwind streicht über das Land; Blumen blühen;/ Rote Fahnen wehen, wogen wie ein riesiges Meer./Grosser Lehrer, Grosser Führer, hochverehrter und geliebter/ Vorsitzender Mao!/ Du bist die Sonne in den Herzen aller Revolutionäre, die rote Sonne in ihren Herzen!/ Die Nebel sind gewichen, die dunklen Wolken vorübergezogen; der Himmel ist hell geworden./ Das Schiff der Revolution, Wind und Wellen trotzend, läuft einer hellen Zukunft entgegen!".

37 Arthur Koestler, The Sleepwalkers. A history of man's changing vision of the universe, London, Hutchinson & co., 1959, p.217-218.

38 N. Frye, The stubborn structure. Essays on criticism and society, 1970; tr.it. L'ostinata struttura. Saggi su critica e società, Milano, Rizzoli, 1978, p.206.

39 Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné..., à Paris 1755, t.I.

40 Ibid., t.XI, p.893-894, v. Paradis.

41 N. Frye, L'ostinata struttura, cit., p.215.

[42] A. Koestler, The Sleepwalkers, cit., p.539.

[43] Alexander Demandt, Metaphern für Geschichte, München, Beck, 1978, p.186-187.

[44] Thomas Mann, Die Geschichten Jaakobs, 1933; tr.it., Le storie di Giacobbe, Milano, Mondadori, 1981, p.23.

[45] Cfr. un pensiero analogo nello Hegel delle Lezioni sulla filosofia della storia, I, 1; Hegel nota che presso i Cinesi, al contrario che da noi, si perviene a un titolo d'onore grazie ai meriti dei discendenti. V. anche l'osservazione di Foucault in La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976 (tr.it. La volontà di sapere, Milano, Feltrinelli, 1978, p.110-111) a proposito del fatto che per la borghesia del XIX secolo la preoccupazione genealogica era diventata inquietudine per l'ereditarietà :"l'aristocrazia nobiliare aveva, infatti, affermato la specificità del suo corpo, ma nella forma del sangue, cioè dell'antichità delle ascendenze...; la borghesia invece per darsi un corpo ha guardato verso la sua discendenza".

[46] Cfr. quanto scrive su questa distinzione aristotelica R. Arnheim in Il pensiero visivo, cit., p.14.

[47] Si legga la storia della ricezione di questo aneddoto e della metaforica ad esso connessa in Hans Blumenberg, La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura, Parma, Pratiche ed., 1983 (tit.or. Der Sturz des Protophilosophen).

[48] Cfr. l'iconografia riportata in Robert Huges, Heaven and Hell in Western Art, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968, per es. p.13 e 265.

[49] J.A. Laponce, Left and Right, cit., p.47 e passim.

[50] Id., "Spatial Archetypes and political perceptions", cit., p.17.

51 J.A. Laponce, "Dieu- à droite ou à gauche?", cit., p.257.

52 Id., "In search of the stable elements of the left-right Landscape", cit., p.471-472.

53 A proposito dell'intersezione di concetti spaziotemporali presso gli antichi egizi scrive Jean Leclant (in "Espace et temps, ordre et chaos dans l'Egypte pharaonique", in Revue de synthèse , 1969, p.217-239) :"Les Egyptiens n'ont en fait jamais distingué nettement les notions de temps et d'espace. Nombre de mots, qui pour nous sont relatifs au temps, portent en fait le déterminatif de la lande de terre ou de la contrée. Inversement, des termes que nous rangerions plutôt dans le domaine du "spatial" peuvent éventuellement recevoir de déterminatif du disque solaire, caractéristique des notions de temps" (p.218)..."Les Egyptiens se servaient du mot hat ('la partie antérieure') pour former des locutions se rapportant au passé (r-hat; hr-hat; imy-hat). En revanche, le futur est ce qui est derrière"(p.233). A noi viene di spiegare questo fenomeno con l'orientamento del Nilo (fonte=avanti=origine=passato; foce= dietro=fine=futuro). L'autore dell'articolo preferisce invece ricorrere ad una spiegazione sociologica che collega questa visione del tempo a una autorappresentazione statica o addirittura "regressiva" della civiltà egiziana :"Une civilisation ne peut guère se définir de façon plus nette comme étrangère à tout progrès. On peut mettre en rapport cette prise de position avec la nature fondamentale de la civilisation égyptienne: civilisation de la pierre, tournée obstinément vers les résultats de ses commencements, cherchant à les répéter, sans aucun sens de ces améliorations techniques que connaissaient les civilisations du métal, ouvertes aux inventions de tous ordres, éventuellement aux changements sociaux, voire même tournées vers le messianisme" (p.233).

54 Questi dati sono tratti da Georges Posener, "Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Egyptiens", in Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen.I. Philologisch-historische Klasse, 1965,n.2, p.69-78.

55 Sul tema v. anche Herbert Glöckner, Himmelsrichtung-Himmelsgewölbe, Tübingen, Bölk und Schulz, 1979.

56 Cfr. Irving Rock, "The perception of disoriented figures", in Scientific American, gen.1974, p.80-81.

57 Gaetano Mosca, La classe politica, Bari, Laterza, 1975, p. 240-241 e 244; ed.orig. Elementi di scienza politica, Bocca, Roma-Firenze-Torino, 1896.

58 Cfr. Roland Mousnier, La stratification sociale à Paris au XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Pedone, 1976, p.5.

59 Louis Dumont, Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, Gallimard, 1966, p.23.

60 A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, II,2,II.

61 R. Arnheim, Il pensiero visivo, cit., p. 152-154.

62 G. Sartori, op.cit., p.193-206.

63 Ivi, p.207-208.

64 Ivi, p. 160.

65 Si pensi alla preferenza accordata nel sec.XVIII alle architetture circolari con un punto centrale, che permettevano di vedere tutto in permanenza con un solo sguardo :"Un punto centrale sarebbe stato insieme fonte di luce rischiarante ogni cosa e luogo di convergenza per tutto ciò che deve essere saputo. E' quello che aveva immaginato Ledoux, costruendo Arc-et-Senans: al centro, degli edifici disposti in cerchio e disposti tutti verso l'interno; una costruzione alta doveva cumulare le funzioni amministrative di direzione, poliziesche di sorveglianza, economiche di controllo o di verifica, religiose di incoraggiamento all'obbedienza e al lavoro; di là sarebbero venuti tutti gli ordini, là sarebbero state registrate tutte le attività, individuati e puniti tutti gli errori; e tutto questo immediatamente, quasi senza altro supporto che un'esatta geometria". Michel Foucault, Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975 (tr.it. Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, Torino, Einaudi, 1976, p.190).

66 Molto spesso del resto la filosofia morale ricopre il ruolo di ispiratrice e di presupposto della filosofia politica. Cfr. anche Robert Nozik, Anarchy, state and utopia, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p.4 :"Moral philosophy sets the background for, and boundaries of, political philosophy. What persons may and may not do to one another limits what they may do through the apparatus of a state, or do to establish such an apparatus".

67 G.W. Leibniz, Méditation sur la notion commune de la justice, in Rechtphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, von G. Mollat, Leipzig 1885, p.70.

68 Id., Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre, par. G. Grua, Paris 1948, 2 voll., p.699-700.

69 Léger Marie Deschamps, Le vrai systhème, ou le mot de l'énigme métaphysique et morale, publié par Jean Thomas et Franco Venturi, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1939; cfr. Dom Deschamps et sa métaphysique. Religion et contestation au XVIIIe siècle, a cura di Jacques d'Hondt, Paris, P.U.F., 1974.

CAP. V METAFORE POLITICHE E IMMAGINARIO SOCIALE

Indice

1. Metaforica e immaginazione: analogie... .....p.175

2. ... e differenze.....p.177

3. Sono le metafore politiche neutrali?.....p.179

Note.....p.183

"L'immaginazione è molto più di una facoltà di evocare immagini che trascendano il mondo delle nostre percezioni: è una capacità di scarto in virtù della quale ci raffiguriamo le cose lontane e ci distacchiamo da quelle presenti e reali".

Jean Starobinski, L'oeil vivant

1. Metaforica e immaginazione: analogie...

E' di moda associare l'immaginazione con la politica, l'immaginario col sociale; è di moda anche, in un certo senso, parlare di metafore. In queste ultime pagine mi propongo di associare i concetti di metafore e immaginario sociale per cercare di capire se dal loro accostamento possano nascere nuove proposte di azione e nuovi progetti di analisi.

Che le metafore appartengano al regno dell'immaginario, mi pare un'affermazione che non necessita di particolari sostegni: esse infatti superano per definizione i dati del mondo immediato e i confini dell'istante presente, per evocare qualcosa d'altro e trasferire le proprietà di questo qualcos'altro all'evento o all'oggetto principale.

Se poi si vuol accettare-per quanto riguarda la produzione di metafore-la prospettiva costitutivista proposta alle pagine 19-22 del capitolo I, metafore politiche e immaginario condividono la appartenenza al regno del parere piuttosto che al regno dell'essere, poiché la loro scelta non è dettata da criteri di necessità intrinseca quanto da ragioni di consistenza esteriore.

Tratteggiando una storia della nozione di immaginazione così la definisce Starobinski:

"Facoltà intermedia fra il sentire e il pensare, l'immaginazione (secondo la comune teoria classica) non

possiede né l'evidenza della sensazione diretta, né la coerenza logica del ragionamento astratto, in quanto il suo campo è il parere e non l'essere. La sua posizione intermedia fa sì che essa non sia né un punto di partenza effettivo, né un punto di approdo legittimo: seconda e derivata rispetto alla sensazione, essa precede l'attività dell'intelligenza che deve riprenderla sotto il proprio controllo. L'immaginato non ha la consistenza ontologica dell'oggetto percepito né quella dell'essenza ideale" [1].

Questo carattere di transitorietà è proprio uno di quelli che assimilano la metaforica all'immaginario: entrambi dispensano immagini di cui l'intelletto non può fare a meno per produrre la sua essenza di idee astratte, ma contemporaneamente entrambi sono privi di quella consistenza ontologica di cui godono il sistema primario (nel caso delle metafore) o il sistema concreto (nel caso dell'immaginazione).

Un altro fattore di somiglianza tra metafore e immagini è dato dalla loro rispettiva spontaneità e autonomia; entrambe sono tributarie della vita corporea in quanto attingono dal materiale esperenziale offerto dalla vita quotidiana; eppure entrambe attingono da questo materiale liberamente, imponendosi con una forza e con una luce propria che spesso non siamo in grado di controllare né tanto meno di respingere. Particolarmente nel sogno e nella produzione poetica immagini e metafore ci si impongono con maggiore o minore verisimiglianza e intensità, catturandoci con la fascinazione di una finzione che è anche gioco e fantasia oltre che raffigurazione del reale.

Infine, terzo aspetto di somiglianza tra metafore e immagini, dopo quelli già evocati della transitorietà e dell'autonomia, la loro permanenza sulla retina dell'occhio collettivo

dell'umanità. Alcune di esse sembrano essere diventate infatti compagne inseparabili nella lettura e interpretazione di alcuni fenomeni, in particolare dei fenomeni collettivi che qui in primo luogo ci interessano. E questo vale soprattutto per quel momento, nella vita delle immagini, in cui esse, come scrive sempre Starobinski, collaborano alla "funzione del reale" [2]; anticipando, prevedendo e servendo l'azione nella misura in cui configurano il realizzabile prima che sia realizzato, esse escono infatti dall'istante presente e superano i dati del mondo immediato per impadronirsi di un avvenire a tutta prima indistinto...

2. ... e differenze

Nonostante la loro somiglianza con le forme dell'immaginario sociale, le metafore politiche ne presentano soltanto una delle possibili forme, accanto a quelle per esempio dei simboli e delle utopie. Il campo dell'immaginario sociale è molto più ricco, soprattutto se lo si considera non unicamente sotto l'aspetto di facoltà produttrice di illusioni, sogni e simboli, ma quale importante luogo strategico di cui si circonda e si serve il potere politico [3].

Gli immaginari socieli costituiscono un magma di significato di cui le metafore non sono che una sottoclasse. L'immaginario sociale è, originariamente, creazione di significati e creazione di immagini e figure che ne sono il supposto:

> "Le support représentatif participable de ces significations (...) consiste en images ou figures, au sens le plus large du terme: phonèmes, mots, billets de banque, djinns, statues, églises, outils, uniformes, peintures

corporelles, chiffres, postes-frontières, centaures, soutanes, licteurs, partitions musicales -mais aussi: la totalité du perçu naturel, nommé ou nommable par la société considérée" [4].

Sui rapporti tra immaginario, metafore e potere vorrei soffermarmi tra breve dopo aver meglio delimitato il campo di azione dei due primi concetti non più sulla base delle loro affinità ma su quelle delle loro differenze.

Considerata sotto l'aspetto di finzione, di produzione di fantasmi,di attività intenta all'apparenza delle cose (φαντασία), l'immaginazione è ben più libera della metafora, perché non è tenuta in nessun caso a rispettare una possibile coincidenza con l'avvenimento; la metafora invece deve, per autogiustificarsi, individuare almeno un punto di contatto con l'avvenimento al quale si riferisce: il suo rapporto col reale è per così dire più solido e più concreto.

Questa osservazione ci conduce ad un secondo aspetto differenziante. Essendo più libera di sganciarsi dalla realtà, di produrre immagini che destano stupore, di suscitare emozioni, l'immaginazione sembra pendere più dal lato della sensazione, lasciando alla metafora il lato della riflessione e della razionalizzazione. Teorico di questa funzione dell'immaginario è per esempio tra gli altri Rousseau, che propone di collocare nel cuore della vita collettiva un immaginario specificamente politico allo scopo di illustrare i modelli formativi del cittadino virtuoso facendo breccia sulle passioni e sui desideri umani.[5]

Ora, anche la metafora opera indubbiamente su una base di sentimento, così come anche la metafora, e non solo la metafora poetica, può destare stupore e suscitare emozioni. Que-

sta funzione è però in parte controbilanciata dalla funzione didattica della metafora, cioè a dire dal suo compito di spiegazione o almeno di aiuto alla comprensione.

Considerata sotto l'aspetto di modello, di momento di trasferimento di proprietà da una realtà nota e familiare a una realtà ignota e estranea, la metafora invita al gioco intellettuale di scoprire la o le analogie tra sistema primario e sistema di riferimento, stuzzicando in questo modo più le proprietà della riflessione che quelle della passione. Nel far ciò essa si indirizza però quasi esclusivamente ad un settore ristretto di persone: scrittori, intellettuali di professione, sociologi, politologi, sicché la sua azione si rivela poco incidente sulle pratiche collettive che indirizzano l'azione sociale.

3. Sono le metafore politiche neutrali?

Questa limitata incidenza della metafora politica sulle pratiche dell'azione sociale non coincide però con una complessiva neutralità e asetticità della metafora politica stessa, come la sua funzione di modellistica scientifica potrebbe indurre a pensare.

Il potere politico può valersi delle rappresentazioni collettive provenienti dal campo del metaforico come di quelle provenienti dall'immaginario e o dal simbolico per fissare in sistemi di riferimento immediatamente accessibili e comprensibili i suoi valori e le sue norme.

Riprendendo una suggestiva argomentazione di Baczko, potremmo dire che i sostenitori dello slogan sessantottesco "l'im-

maginazione al potere" dimenticavano che l'immaginazione è per così dire da sempre al potere, proprio nel senso in cui l'apparato di funzioni simboliche della vita collettiva è in larga misura manovrato da chi il potere gestisce [6].

Così, le metafore adottate per la spiegazione del comportamento e del funzionamento di sistemi sociali e statali non sono indifferenti agli intendimenti politici di chi le crea o le riprende da una tradizione già presente.

Nel caso della metaforica organico/meccanicista abbiamo notato (Cap. III, par. 12) come, nel corso del secolo XIX, i due modelli, originariamente tra loro non contraddittori e non alternativi in quanto espressione della stessa figura di organizzazione, si siano scissi in due rappresentazioni fronteggiantesi, politicamente sfumate: coi colori della conservazione se non della reazione quella organicista; coi colori del progresso e dell' apertura, quella meccanicista. Sicché l'optare per l'una o per l'altra significava anche schierarsi di fatto da una parte precisa.

Nella seconda metà dell'800 l'organismo sostituisce la macchina, o più precisamente il linguaggio figurato della biologia scalza e sostituisce l'apparato di immagini della fisica; non solo si tende a interpretare la Gemeinschaft come una comunità organica in cui l'unità costituisce il valore ispirativo che anima la società, e la Gesellschaft come un insieme artificiale risultato da un'organizzazione imposta dall'esterno; cosa ancor più importante, si tende a svalutare quest'ultima a vantaggio della prima, con l'esaltazione per es. del Medioevo quale epoca organica di contro ad un 'illuminismo meccanico perché fondato su valori individuali.

Personalmente propendo per l'adozione di un'interpretazione non conflittuale dei due modelli metaforici, che sulla scia delle affermazioni di McCloskey attribuisca a ciascuno dei due modelli quel che gli è proprio e peculiare, incoraggiandone un uso non esclusivo:

> "Properly understood, the organic view is not incompatible with an instrumentalist view of the state, and the common contrast - organic versus mechanistic- is misleading. States may be viewed as organic wholes and also as means to ends, just as animals may be organisms and yet beasts of bunden, that is, instruments of others. Rousseau, with perhaps only slight justification, has frequently been interpreted as offering an organic theory of the state, yet there is nothing in his view which tells against the instrumentalist interpretation in terms of the social contract; and it is significant that he himself in a number of places likens the state to a machine"[7] .

Di fatto però non è così facile riscattare le metafore dalle coloriture politiche da esse assunte nel corso della storia. Se alcune di esse infatti non risultano fortemente compromesse politicamente - è il caso per esempio della metafora della nave dello stato- altre rivelano una coloritura a forti tinte, ben difficile da sbiadire. E' questo il caso del cosiddetto 'apologo di Menenio Agrippa'.

Diffusa nella tradizione da un autore classico esattamente come la metafora della nave dello stato - e precisamente da Tito Livio- l'immagine del corpo sociale come composto di membra dotate di funzioni e compiti specifici e differenziati -allo stomaco mansioni dirigenziali di organizzazione e smistamento, agli arti inferiori e superiori mansioni brute di produzione e accumulazione- presuppone una rigida divisione del

lavoro intensamente caratterizzata all'interno di una conformazione a bassa mobilità sociale.

In tutti questi casi l'equivoco di fondo è analogo: avendo a che fare con trasferimenti di significato non esplicitamente intesi come tali a causa della loro familiarità e convenzionalità, dimentichiamo il carattere ipotetico di tali asserzioni, non pensiamo più ai gradini che hanno portato dal significato originale a quello metaforico, trascuriamo la funzione modellistica; in questo modo approdiamo a un uso 'identico' e non 'analogico' della metafora che può portare a conseguenze pericolose :

> "thought figurative language can provide powerful analytic tools, it can also be the source of distortion and misrepresentation"..."To take a metaphor literally is to create a myth, and the more conventional myths become, the more difficukt they are to dislodge"[8] .

In conclusione, il ritenere che, secondo la parola di Aristotele, l'anima "non pensa mai senza un'immagine", non dovrebbe portare a trascurare le tecniche del ragionamento e dell'astrazione; né viceversa l'elaborazione di tecniche tendenti a perfezionare le operazioni cruciali del pensiero, la scoperta e l'invenzione, dovrebbe far trascurare la portata del pensiero configuratore di immagini.

NOTE

[1] Jean Starobinski, L'occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud, Torino, Einaudi, 1975, p.280-281.

[2] Op.cit., p.278.

[3] Bronisław Baczko, Immaginazione sociale, in Enciclopedia Einaudi, p.54-92.

[4] Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975, p.324.

[5] Cfr. B. Baczko, Rousseau. Solitude et communauté, tr.fr. Paris-La Haye, Mouton, 1974.

[6] Cfr. B. Baczko, Immaginazione sociale, cit., p.54.

[7] H.J. Mc Closkey, "The state as an organism, as a person, and as an end in itself", in The philosophical review, 1963, p.312.

[8] Martin Landau, "On the use of metaphor in political analysis", cit., p.331 e 336.

BIBLIOGRAFIA

In questa bibliografia non sono riportati i testi di autori classici qualora le indicazioni fornite in nota non si riferiscano a un'edizione particolare.

Si è preferito indicare l'edizione in lingua originale eccetto che nei casi in cui le citazioni in testo siano tratte da una traduzione italiana.

Parte prima: TESTI

Baudeau, Prima introduzione alla filosofia economica o analisi degli stati inciviliti (1771), in Biblioteca dell'economista, vol.I, Fisiocrati, Torino 1850.

Pierre Bayle, Réponse aux questions d'un provincial (1703), in Oeuvres diverses de P. Bayle, La Haye 1737, v.III.

Franciscus Bencius S.J., De comparatione navis et reipublicae, audiente Ascanio Columna cardinale, in Orationes et carmina, Ingolstadii 1602.

Philippe de Béthune, Le Conseiller d'estat, ou Recueil des plus générales considerations servant au maniement des Affaires publiques, Paris, Chez Estienne Richer, 1633.

Jean Bodin, Les six livres de la République, Paris 1583.

Jacob Bornitz, De majestate politica et summo imperio ejusque functionibus, Lipsiae 1610.

Robert Boyle, A free Inquiry into the vulgarly received Notion of nature, in Workes, Hildesheim 1965-66, vol.V.

George Cheyne, Philosophical principles of natural religion, London 1705.

Arnold Clapmar, De Arcanis rerumpublicarum libri sex, Bremae 1605.

Etienne Bonnot de Condillac, Oeuvres, Paris 1798.

René Descartes, Oeuvres, publiées par Ch.Adam et P. Tannery, Paris 1897-1910, XII voll.

Léger Marie Deschamps, Le vrai systhème, ou le mot de l'énigme métaphysique et morale, publié par Jean Thomas et Franco Venturi, Paris, Société des Textes Français Modernes, 1939.

Denis Diderot, Mémoirs pour Catherine II (1773), Paris 1966.

James Dunbar, Essays on the history of mankind in rude and cultivated ages, London 1780.

Friedrich Engels, Antidühring, a cura di Valentino Gerratana, Roma 1958 2.

Adam Ferguson, An Essay on the history of civil society (1767) ed. by D. Forbes, Edinburgh 1966.

Sir Robert Filmer, Patriarcha, or the Natural Power of Kings, London, Walter Davis, 1680.

P. Fortin, Les élémens de la politique selon les principes de la nature, Paris, Vitré, 1663.

Friedrich der Grosse, Werke, a cura di G.B. Volz, Berlin, Hobbing, 1912-13.

Antonio Genovesi, Lezioni di commercio o sia d'economia civile (1765), Milano 1824.

Giacobini italiani, a cura di Delio Cantimori, v.I, Bari, Laterza, 1956.

C. Gilbert, Histoire de Calejava ou de l'île des hommes raisonnables, s.l. 1700.

J.W. Goethe, Werke, Weimar 1889.

A.Y. Goguet, De l'origine des loix, des arts et des sciences, Paris 1758.

William Harvey, Opere, a cura di F. Alessio, Torino 1963.

J.G. Herder, Sämmtliche Werke, a cura di B. Suphan, Berlin 1878

Thomas Hobbes, Leviathan: or the matter, form and power of a commonwealth ecclesiastical and civil (1651) in The english works of Th. Hobbes of Malmesbury, ed. by Sir W. Molesworth, v.III, London 1899.

Thomas Hobbes, Opere politiche, a cura di N. Bobbio, Torino 1959.

Lord H. Home Kames, Sketches of the history of man, Edinburgh 1774.

David Hume, Dialogues concerning natural religion (1779), ed. by J.V. Price, Oxford 1976.

Immanuel Kant, Critica del giudizio, Bari 1970.

Id., Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime, in Scritti precritici, Bari, Laterza, 1953.

Id., Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio (1768), in Scritti precritici, Bari, Laterza, 1953.

Id., Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, Torino 1965.

G.W. Leibniz, Epistolae ad diversos, ed. Ch. Kortholtus, Lipsiae 1735-42.

Id., Philosophischen Schriften, ed. Gehrard, Berlin 1887.

Id., Rechtphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, von G. Mollat, Leipzig 1885.

Id., Textes inédits, d'après les manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre, par G. Grua, Paris 1948, 2 voll.

Stanislaw Lescinski, Entretien d'un Européen avec un insulaire du Royaume de Dumocala, s.d. (1752).

Bernard de Mandeville, Dialoghi tra Cleomene e Orazio (1729), a cura di Giulia Belgioioso, Lecce 1978.

Id.,La favola delle api ovvero vizi privati benefizi pubblici (1714), Torino, Boringhieri, 1961.

Bernard de Mandeville, Ricerca sulla natura della società (1723), Bari 1974.

Id., Saggio sulla carità e sulle scuole di carità (1723), Bari 1974.

Maupertuis, Turgot, Maine de Biran, Origine e funzione del linguaggio, a cura di Lia Formigari, Bari 1971.

J.O. de la Mettrie, L'uomo macchina e altri scritti (1748), a cura di Giulio Preti, Milano 1973.

John Millar, Historical view of the english Government, London 1803.

Id., Observations concerning the distinction of ranks in society, Dublin 1771.

Morelly, Codice della natura (1755), Torino 1975.

Id., Naufrage des isles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai, Messine 1753.

Tommaso Moro, L'utopia o la miglior forma di repubblica, a cura di T. Fiore, Bari, Laterza, 1963.

Dudley North, Discourses upon Trade, London 1691.

Bishop Overall's Convocation book, concerning the Government of God's Catholick Church, and the Kingdoms of the whole world, London, Kettilby, 1690.

Thomas Paine, The writings of T.P., ed. by M.D. Convay, New York-London 1894, 4 voll.

Cardinal de Richelieu, Testament politique (1635 ca.) éd. critique par L. André, Paris, Laffont, 1957.

Jean-Jeacques Rousseau, Du Contrat social, ed. by R. Grimsley, Oxford 1972.

Id., Oeuvres complètes, Paris, Seuil, 1971.

Friedrich Schiller, Werke, Weimar 1953.

Adam Smith, Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni (1776), Milano 1976.

Gilbert Stuart, View of society in Europe, in its progress from rudeness to refinement: or, Inquiries concerning the history of law, government, and manners, Edinburgh 1778.

Thomas Swinden, An Enquiry into the Nature and Place of Hell, London 1714.

A.R.J. Turgot, Oeuvres, ed. Schelle, Paris 1914.

D. Vairasse, L'histoire des Sevarambes, Paris 1677-1679.

Parte seconda: LETTERATURA CRITICA

AA.VV., Modelli di razionalità nelle scienze economico-sociali, Venezia, Arsenale, 1982.

Rudolf Arnheim, Visual Thinking, Berkeley-Los Angeles, Univ.of California Press, 1969.

W.H. Auden, The enchafèd flood, or the romantic iconography of the sea, London, Faber and Faber, 1951.

Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Paris, Vrin, 1951.

Id., La terre et les rêveries de la volonté, Paris, José Corti, 1948.

Bronisław Baczko, Immaginazione sociale, in Enciclopedia Einaudi, Torino 19 , vol. , p.54-92.

Id., Lumières de l'utopie, Paris, Payot, 1978.

Id., Rousseau. Solitude et communauté, tr.fr. Paris-La Haye, Mouton, 1974.

F.M. Barnard, "Metaphors, laments, and the organic community" in The Canadian Journal of Economics and Political Science, 1966, p.281-301.

Sergio Benvenuto, " 'La vera casa'. Senso della metafora e critica della Deutung freudiana", in Aut Aut, 1982, p.103-122.

Georges Benrekassa, "Système métaphorique et pensée politique: Montesquieu et l'imagination mécanique dans l'Esprit des Lois", in Revue des sciences humaines, 1982-83.

G.O. Berg, Metaphor and comparison in the Dialogues of Plato, tesi, John Hopkins Univ., 1903.

Peter L. Berger, Pyramids of sacrifice. Political Ethics and social change, Basic Books 1974.

L. von Bertanlaffy, "The theory of open systems", in General System Yearbook, 1956.

Heinz Berthold, Die Metaphern und Allegorien vom Staatsschiff, Staatskörper und Staatsgebäude in der römischen Literatur der ausgehenden Republik und frühen Kaiserzeit, in Antiquitas graeco-romana ac tempora nostra, Praga, Academia, 1968.

E. Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose", in Archiv für Religionwissenschaft, 1929, p.1-34.

Hans Bieterhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tübingen, Moher, 1951.

Max Black, Models and metaphors, Ithaca, New York, Cornell Univ. Press, 1962.

Hans Blumenberg, "Beobachtungen an Metaphern", in Archiv für Begriffsgeschichte, 1971, p.161-214.

Id., La caduta del protofilosofo o la comicità della teoria pura, Parma, Pratiche ed., 1983.

Id., Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

Richard Boyd e Thomas Kuhn, La metafora nella scienza, Milano, Feltrinelli, 1983.

Otto J. Brendel, Symbolism of the sphere, Leiden, E.J. Brill, 1977.

P. Burke, Culture and society in Renaissance Italy 1420-1540, New York 1972.

E.A. Burtt, Metaphysical Foundations of Modern Science, London 1949.

Luciano Canfora, Analogia e storia. L'uso politico dei paradigmi storici, Milano, Il Saggiatore, 1982.

Hadley Cantril, "Tha nature of social perception", in Transactions of the New York Academy of Sciences, 1948, p.142-153.

Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, V.II, Das mythische Denken, Berlin 1925.

Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.

Jacques Chouillet, "Les machines de Diderot (écrits politiques)", in Revue des sciences humaines, 1982-83.

Roger Clark, "La cité mécanique: topographie de l'imaginaire utopique", in Revue des sciences humaines, 1982-83.

Paul Claval, Espace et pouvoir, Paris, P.U.F., 1978.

H.J. Mc Closkey, "The state as an organism, as a person, and as an end in itself", in The philosophical review, 1963, p.306-326.

Giuseppe Conte (a cura di), Metafora, Milano, Feltrinelli, 1981.

Ernst Robert Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern-München, Francke, 1963.

Alexander Demandt, Metaphern für Geschichte, München 1979.

Marcel Detienne, Les jardins d'Adonis, Paris, Gallimard, 1972.

Karl W. Deutsch, "Mechanism, organism, and society: some models in natural and social science", in Philosophy of Science, 1951, p.230-252.

Deutsche Volkslieder, Sammlung von F.L. Mittler, Frankfurt 1865.

F.W. Dillistone, Traditional Symbols and the contemporary world, London 1973.

Pierre Dockès, L'espace dans la pensée économique du XVIe au XVIIIe siècle, Paris, Flammarion, 1969.

Georges Dumézil, Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, Gallimard, 1955.

Louis Dumont, Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes, Paris, Gallimard, 1966.

Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, P.U.F., 1963.

Emile Durkheim e Marcel Mauss, "De quelques formes primitives de classification", in L'année sociologique, 1901-1902, p.1-72.

Umberto Eco, Metafora, in Enciclopedia Einaudi, Torino 1980, p.191-236.

Hubert Ch. Ehalt, Ausdrucksformen absolutistischer Herrschaft. Der Wiener Hof im 17. und 18. Jahrhundert, München 1980.

Mircea Eliade, Images et symboles, Paris, Gallimard, 1952.

Id., Mythes, rêves et mystères, Paris, Gallimard, 1957.

Id., Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1948.

Norbert Elias, Die höfische Gesellschaft, Darmstadt 1969.

Encyclopaedia of religion and ethic, Edinburgh 1909.

Michel Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.

Id., Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

Id., La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

A.L. Frothingham, "Ancient orientation unveiled", in American journal of archaeology, 1917, p.55-76 (I); 187-201 (II); 313-336 (III).

Northrop Frye, The educated imagination, Indiana Univ. Press, 1964.

Id., L'ostinata struttura. Saggi su critica e società, Milano, Rizzoli, 1978.

Manuel Garcia Pelayo, Mitos y sìmbolos polìticos, Madrid, Taurus, 1964.

Aldo Gargani, Hobbes e la scienza, Torino 1969.

James J. Gibson e O.H. Mowrer, "Determinants of the perceived vertical and horizontal", in Psychological Review, 1938, p.300-323.

Carlo Ginzburg, "High and low: the theme of forbidden knowledge", in Past & Present, 1976, p.28-41.

Herbert Glöckner, Himmelsrichtung-Himmelsgewölbe, Tübingen, Bölk und Schulz, 1979.

E. Goerlitz (a cura di), Das Werden der modernen Welt (1648-1900), Paderborn-Hannover 1968.

Marcel Granet, La pensée chinoise, Paris, La Renaissance du Livre, 1934.

John G. Gunnel, Political philosophy and time, Wesleyan Univ. Press, Middletown Connecticut, 1968.

Anselm Haverkamp, Theorie der Metapher, Darmstadt, W.B., 1983.

Paul Hazard, La crisi della coscienza europea, Milano, Il Saggiatore, 1983.

Hermann Heckmann, Die andere Schöpfung. Geschichte der frühen Automaten in Wirklichkeit und Dichtung, Frankfurt 1972.

Robert Hertz, "La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse", in Revue philosophique, 1909, p.553-580.

Mary B. Hesse, Models and analogies in science, Indiana,Univ. of Notre Dame Press, 1966.

Histoires de machines, presentées par G. Klein, Paris 1974.

Arthur M. Hocart, Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society, Cairo, Barbey, 1936.

Jacques d'Hondt (a cura di), Dom Deschamps et sa métaphysique. Religion et contestation au XVIIIe siècle, Paris, P.U.F., 1974.

Robert Huges, Heaven and Hell in Western Art, London, Weidenfeld and Nicolson, 1968.

Hans-Wolf Jäger, Politische Metaphorik im Jakobinismus und im Vormärz, Stuttgart, J.B. Metzler, 1971.

Arlette Jouanna, Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle, Paris, Hachette, 1977.

Ernst Jünger, Das Sandhurbuch, Frankfurt a/M, Klostermann, 1957.

Johannes Kahlmeyer, Seesturm und Schiffbruch im antiken Schriftum, Diss., Hildesheim 1934.

K.H. Kaiser, Das Bild des Steuermannes in der antiken Literatur, Diss., Erlangen 1953.

Walter Killy, Elemente der Lyrik, München, C.H. Beck, 1972.

Arthur Koestler, The Sleepwalkers. A History of man's changing vision of the universe, London, Hutchinson & co., 1959.

Reinhart Koselleck, Vergangene Zukunft. Zur semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

Martin Landau, "On the use of metaphor in political analysis", in Social research, 1961, p.331-353.

Susanne K. Langer, Philosophy in a New Key, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1942.

J.A. Laponce, "Dieu- à droite ou à gauche?", in Canadian Journal of political science, 1970, p.257-274.

Id., "Hirschman"s voice and exit model as spatial archetype", in Social science information , 1974, p.67-81.

Id., Left and Right. The topography of political perception, Univ. of Toronto Press, 1981.

Id., "In search of the stable elements of the left-right landscape", in Comparative politics, 1972, p.455-475.

J.A. Laponce, "Spatial archetypes and political perceptions" in American political science review, 1975, p.11-20.

Id., "Temps, espace et politique", in Social science information, 1975, p.7-28.

Melvin J. Lasky, Utopias and revolutions, Chicago 1976.

Jean Leclant, "Espace et temps, ordre et chaos dans l'Egypte pharaonique", in Revue de synthèse, 1969, p.217-239.

Jacques Le Goff, La naissance du Purgatoire, Paris, Gallimard, 1981.

Claude Lévi-Strauss, Myth and meaning, Univ.of Toronto Press, 1978.

Lexikon der christlichen ikonographie, a cura di Engelbert Kirschbaum S.J., Roma-Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1972.

Walter Lippmann, Public opinion, New York, Mac Millan, 1949.

G.E.R. Lloyd, Polarity and analogy. Two types of argumentation in early greek thought, Cambridge Univ.Press, 1966.

Thomas Mann, Le storie di Giacobbe, Milano, Mondadori, 1981.

F.S. Mason, Scienza e religione nell'Inghilterra del XVII secolo, in Saggi sulla rivoluzione inglese del 1640, a cura di Christopher Hill, Milano, Feltrinelli, 1977 (I 1957).

Klaus Mehnert, China nach dem Sturm. Bericht und Kommentar, Stuttgart 1971.

Alrich Meyer, "Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie" in Archiv für Begriffsgeschichte, 1969, p.128-199.

Ernst Meyer, Vom griechischen und römischen Staatsgedanken in Das Staatsdenken der Römer, a cura di Richard Klein, Darmstadt 1966.

Eugene F. Miller, "Metaphor and political knowledge" in The American political science review, 1975, p.155-170.

Edgar Morin, La méthode. I. La nature de la nature, Paris, Seuil, 1977.

Roland Mousnier, Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours, Paris, P.U.F., 1969.

Id., La stratification sociale à Paris au XVIIe et XVIIIe siècles, Paris, Pedone, 1976.

Gaetano Mosca, Elementi di scienza politica, Roma-Firenze, Torino, Bocca, 1896.

Luisa Muraro, "Maglia o uncinetto? Metafora e metonimia nella produzione simbolica", in Aut Aut, 1982, p.59-86.

Robert Needham (ed.), Right and Left, Chicago 1973.

J. Neville Figgis, The theory of the divine right of Kings, Cambridge Univ. Press 1896.

Majorie Nicolson, The Breaking of the Circle, Evanston 1950.

Robert A. Nisbet, Storia e cambiamento sociale, Milano 1977.

Robert Nozik, Anarchy, state and utopia, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

H.P. L'Orange, Studies on the iconography of cosmic kingship in the ancient world, Oslo 1953.

Andrew Ortony (ed.), Metaphor and thought, London-New York-Melbourne, Cambridge Univ.Press, 1979.

C. Pagliano, "Gödeliana", in Alfabeta, marzo 1980.

Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, Paris, P.U.F., 1958.

Georges Posener, "Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Egyptiens", in Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, 1965, p.69-78.

Helmut Quaritsch, Das Schiff als Gleichnis, in Recht über See, Hamburg 1979.

Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964.

A. Rapoport, General systems theory, in International Encyclopaedia of the social Sciences, New York 1968, v.15, p.452-458.

Ivor Armstrong Richards, The Philosophy of Rhetoric, London, Oxford Univ. Press, 1936.

Irvin Rock, "The perception of disoriented figures", in Scientific American, genn. 1974, p.80-81.

T.A. Ryan e M.S. Ryan, "Geographical orientation", in The American Journal of psychology, 1940, p.204-215.

Giuseppa Saccaro-Battisti, "Changing metaphors of political structures", in Journal of the history of ideas, 1983.

Severo Sarduy, Barroco, Paris, Seuil, 1975.

Giovanni Sartori, La politica. Logica e metodo in scienze sociali, Milano, SugarCo, 1979.

F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Genève, Payot, 1931 (I ed.1922).

Eckart Schäfer, Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos, in P. Jehn (a cura di), Toposforschung, 1972, p.259-292.

Edgar B. Schick, Metaphorical organicism in Herder's early Works, The Hague-Paris, Mouton, 1971.

Judith Schlanger, "Langage intellectuel, langage métaphorique", in Litterature, 1972.

Id., Les métaphores de l'organisme, Paris, Vrin, 1971.

Elimar Schwartz, De metaphoris e mari et re navali petitis..., Diss., Kiel 1878.

Otto Seel, Zur Ode I,14 des Horaz. Zweifel an einer communis opinio, in Festschrift Karl Vretska, Heidelberg 1970.

G. Simon, "La machine au XVIIe siècle: usage, typologie, résonances symboliques", in Revue des sciences humaines, 1982-1983.

Jacques Soustelle, La pensée cosmologique des anciens mexicains. Représentation du monde et de l'espace, Paris, Hermann, 1940.

Werner Stark, The fundamental forms of social thought, London, Routledge & Kegan, 1962.

Jean Starobinski, L'oeil vivant, Paris, Gallimard, 1961.

Id., La relation critique, Paris, Gallimard, 1970.

Jean Stoetzel, Psicologia sociale, Armando Armando, 1966.

The Study of time, I, Proceeding of the first conference of the international society for the study of time, ed. by J.T. Fraser and N. Lawrence, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 1972.

Mario Tronti, Stato e rivoluzione in Inghilterra, Milano 1977.

H. Tudor, Political Myth, London, Pall Mall, 1972.

Mario Vegetti, Il coltello e lo stilo, Milano, Il Saggiatore, 1979.

Michael Walzer, "On the role of symbolism in political thought", in Political science quarterly, 1967, p.191-204.

Harald Weinrich, "Semantik der kühnen Metaphern", in Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 1963, p.325-344.

Id., Metafora e menzogna : la serenità dell'arte, Bologna, Il Mulino, 1976.

Angelika Wenzel, Stereotype in gesprochener Sprache, München, Hueber, 1978.

G.J. Whitrow, The nature of time, London , Thames & Hudson, 1972.

R. Williams, Culture and society 1780-1950, Penguin Books 1975.

Gunter Wolf, "Über die Geschichte der Staatsschiffmetapher" in Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, 1959, p.696-699.

Elliot Zashin & Phillip C. Chapman, "The uses of metaphoi and analogy: toward a reneval of political language", in The Journal of politics, 1974, p.290-326.